Jan Assmann

ACHSENZEIT

Eine Archäologie der Moderne

C.H.BECK

Jan Assmann

ACHSENZEIT

Eine Archäologie der Moderne

C.H.BECK

Mit einer farbigen Karte

1. Auflage. 2018
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2018
Umschlaggestaltung: Konstanze Berner, München
Umschlagabbildung: Keilschrift-Zylinder mit einer Inschrift des Antiochus Soter, um 300 v.Chr., © bpk/The Trustees of the British Museum
ISBN Buch 978 3 406 72988 1
ISBN eBook 978 3 406 72989 8

Die gedruckte Ausgabe dieses Titels erhalten Sie im Buchhandel sowie versandkostenfrei auf unserer Website www.chbeck.de.
Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere Informationen.

Shmuel Noah Eisenstadt
(1923–2010)
in memoriam

Zeichnung Corinna Assmann 2003

INHALT

	Vorwort	9
	Einführung	13
ERSTES KAPITEL	Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron und die Entdeckung der Gleichzeitigkeit (1771)	28
ZWEITES KAPITEL	Jean-Pierre Abel Rémusat und das I-Chi-Wei des Laotse (1823)	42
DRITTES KAPITEL	Hegel: Die Zeit wird zum Raum (1827)	55
	Exkurs: Geschichtsbewusstsein und Geschichtsbewusstheit	77
VIERTES KAPITEL	Eduard Maximilian Röth und die östlichen Ursprünge der abendländischen Spekulation (1846/58)	80
FÜNFTES KAPITEL	Ernst von Lasaulx und die All-Einheit von Gott, Mensch und Geschichte (1856)	96
SECHSTES KAPITEL	Victor von Strauß und Torney und die Suche nach der Urreligion (1870)	119
	Exkurs: Rudolf Otto – west-östliche Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte	135
SIEBTES KAPITEL	John Stuart Stuart-Glennie und das ultimative Gesetz der Geschichte (1873)	141
ACHTES KAPITEL	Alfred Weber: Die Reitervölker und das «synchronistische Weltzeitalter» (1935)	152

NEUNTES KAPITEL Karl Jaspers: Die Achsenzeit als Gründungsmythos der Moderne (1949) 165
1. Biografisches 169
2. Entstehungsgeschichte 173
3. Die Achsenzeit als (existenz-)philosophisches Projekt 179
4. Topoi des Axialen 189
5. Die Bedeutung der Achsenzeit als Ursprung der Moderne 197
6. Drei Stationen der Rezeptionsgeschichte: Lewis Mumford, Ian Morris und Jürgen Habermas 209

ZEHNTES KAPITEL Eric Voegelin: ein Abtrünniger des Achsenzeit-Diskurses 228

ELFTES KAPITEL Shmuel Noah Eisenstadt und sein Kreis: Die kulturanalytische Wende der Achsenzeit-Debatte 255

ZWÖLFTES KAPITEL Robert Bellah oder Achsenzeit und Evolution 267

Schluss
1. Die Achsenzeit als normative Vergangenheit einer globalisierten Menschheit 280
2. Die Theorie der Achsenzeit als kulturanalytische Heuristik 283
3. Die Achsenzeit-These und das kulturelle Gedächtnis 290

Anhang
Anmerkungen 295
Literatur 323
Register 339

VORWORT

Das Thema «Achsenzeit» hat tiefe Wurzeln in meinem Leben; mehr oder weniger bewusst hat es mich mein ganzes wissenschaftliches Dasein hindurch begleitet und sogar meine Berufswahl maßgeblich bestimmt. Das wurde mir klar, als mir vor einiger Zeit die 1955 erschienene Taschenbuch-Ausgabe von Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* wieder in die Hände fiel, die ich mir bereits 1955 als Obersekundaner gekauft und – wie ich mit großem Erstaunen feststellte – gründlich durchgearbeitet und in der ich viele Stellen angestrichen hatte. Da ich bislang immer mit der Erstausgabe von 1949 gearbeitet hatte, war mir das Taschenbuch ganz aus dem Blick geraten. Jetzt kam mir mit seinem Fund die Erinnerung zurück an die letzten Schuljahre und mein Suchen nach dem richtigen Studienfach. Im Freundeskreis meiner Eltern, an dessen Gesprächen ich hin und wieder teilnehmen durfte, war Kulturphilosophie das große Thema. Diskutiert wurde vor allem das heute weitgehend vergessene mehrbändige Werk von Jean Gebser *Ursprung und Gegenwart* und in diesem Zusammenhang Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*, Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* und anderes mehr, an das ich mich nicht mehr genau erinnere. Was ich mir mit dem ganzen Hoch- und Übermut des Primaners zum Ziel setzte, war nichts Geringeres, als diese Spekulationen auf die Grundlage solider Kenntnisse der Sprachen und Kulturen der Alten Welt zu stellen, von denen Jaspers und die anderen Autoren – mit Ausnahme des Griechischen – kein genaueres Wissen zu haben schienen. Also mehr Archäologie und Philologie als Philosophie, das war die Devise, mit der ich mich nach dem Abitur auf das Studium der Hieroglyphen, der Keilschrift, der Gräzistik und Archäologie warf. Das hohe Ziel, um dessentwillen ich das mühsame Studium dieser Sprachen und Schriften auf mich nahm, habe ich in den ersten fünfundzwanzig Jahren meiner ägyptologischen Existenz vollkommen

aus den Augen verloren. Erst im Laufe der Achtzigerjahre tauchten die kulturphilosophischen Perspektiven wieder auf. Ausschlaggebend dafür war das gemeinsam mit Aleida Assmann verfolgte Projekt einer «Archäologie der literarischen Kommunikation» und die daraus entwickelte Theorie des «kulturellen Gedächtnisses». Damit war ein Rahmen gefunden, in dessen Zusammenhang auch das Konzept der Achsenzeit in neuem Licht erschien, bedeutete es doch, dass unser kulturelles Gedächtnis – ebenso wie das indische und das chinesische – nicht weiter zurückreicht als bis ins 6. oder allenfalls 8. Jahrhundert v. Chr. – eine These, die für einen Ägyptologen, der sich um das Verständnis von Texten auch des 3. Jahrtausends v. Chr. bemüht, eine starke Herausforderung darstellt. Unsere «Archäologie der literarischen Kommunikation» war wohl auch der Grund dafür, dass der israelische Soziologe Shmuel N. Eisenstadt, der wie kein anderer Jaspers' Achsenzeitkonzept aufgriff und zum Gegenstand weltweiter Debatten machte, uns beide 1985 zu einer jener berühmten Achsenzeit-Tagungen eingeladen hat, die er zwischen 1975 und 2008 (mit)veranstaltete. Damit wurde das ursprünglich kulturphilosophisch inspirierte Interesse an den Epochenschwellen der Alten Welt, allen voran der Achsenzeit, wieder lebendig und hat meine philologisch-archäologische Beschäftigung mit dem Alten Ägypten um eine kulturwissenschaftliche Dimension erweitert. Ohne die Begegnung mit Shmuel Eisenstadt wäre dieses Buch nie entstanden. Deshalb ist es seinem Andenken gewidmet. Seitdem war ich bei zahlreichen solchen Tagungen dabei, in Florenz, Konstanz, Erfurt, Oldenburg, Wien, Aarhus und Uppsala, und gewann fortschreitend den Eindruck, dass sich der Begriff der Achsenzeit, von Jaspers als eine philosophische Hypothese ins Gespräch gebracht, immer mehr zu einem kulturgeschichtlichen Apriori und einer wissenschaftlichen Selbstverständlichkeit verfestigte. Diesem Absinken der Jaspers'schen Hypothese will dieses Buch entgegenwirken, nicht um die These zu widerlegen, sondern um sie in ihrem Anregungsreichtum wieder freizulegen.

Die ersten Schritte zu dieser Studie unternahm ich im Frühjahr 2016 am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien und schloss sie im Frühjahr 2018 am Wissenschaftskolleg zu Berlin ab. Beiden Häusern möchte ich für ihre stimulierende Gast-

freundschaft danken. Besonderen Dank schulde ich Aleida Assmann und Sebastian Conrad, die mich davor bewahrten, das Manuskript um drei ursprünglich geplante, aber in ihren Augen überflüssige Kapitel zu verlängern. Die Erkenntnis, dass ein Buch, bei dem man noch Monate intensiver Arbeit vor sich sieht, im Grunde schon fertig ist, ist eine beglückende Erfahrung. Ulrich Nolte danke ich für sein ebenso sorgfältiges wie kluges Lektorat des Manuskripts und meiner Tochter Corinna für ihre Skizze Shmuel Eisenstadts, als er im Jahre 2003 zu einer der berühmten, von Bernhard Giesen veranstalteten «Meisterklassen» nach Konstanz kam.

Berlin, im Juli 2018

EINFÜHRUNG

Es gibt die Steinzeit, die Bronzezeit und die Eisenzeit. Die Epochen werden nach den Materialien unterschieden, die für die Herstellung von Waffen und Werkzeugen verwendet wurden. Sie treten nicht überall gleichzeitig ein, sondern hier früher – zum Beispiel in den Kulturen des fruchtbaren Halbmonds –, dort später, etwa in Nordeuropa. Im gleichen Sinne sprechen viele inzwischen von der «Achsenzeit». Diese Epoche, heißt es, habe ihren Ursprung in der Eisenzeit mit dem Schwerpunkt um 500 v. Chr. Sie unterscheide sich durch den Gebrauch *geistiger* Werkzeuge wie «moralischer Universalismus, Transzendenzbezug, höhere Reflexivität, Einsicht in die Symbolizität der Symbole, über das Mythische hinausgehende systematische und kritische Theoriebildung».[1]

Die Entdeckung dieser Epoche beruht auf einer Beobachtung, die auf das 18. Jahrhundert zurückgeht. Der junge Iranist Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron hat in seiner Edition des Zend-Avesta, der heiligen Schrift des Zoroastrismus, festgestellt, dass Zarathustra, Konfuzius und Pherekydes Zeitgenossen waren und mit ihrem einflussreichen Wirken eine «Epoche» heraufführten, «die der Welt den Ton angeben sollte». Andere haben diese Beobachtung aufgegriffen und durch weitere Namen ergänzt: Laotse, Buddha, (Deutero-)Jesaja, Jeremia, Xenophanes, Parmenides – alles Zeitgenossen. So entwickelte sich eine Debatte, deren Teilnehmer zwar wenig Bezug aufeinander nahmen (die meisten rühmten sich selbst dieser Entdeckung), aber eine reiche Palette von Deutungen dieses merkwürdigen Tatbestands entwarfen. Standen die Zentralfiguren dieses Durchbruchs nicht doch miteinander in Verbindung? War eine «unsichtbare Hand», eine «List der Vernunft», die Vorsehung, ja, Gott am Werk? Zeigte sich hier die Einheit der Menschheit, deren Geschichte sich nach einem genetischen Programm entfaltet nach dem Modell der Entwicklung des Individuums?

Über gut zwanzig Stationen, die der Iranist Dieter Metzler und der Soziologe Hans Joas zusammengetragen haben,[2] kam diese Debatte zu Karl Jaspers, der den Begriff «Achsenzeit» prägte und nicht nur die bei Weitem differenzierteste Phänomenologie, sondern auch die kühnste, ja abenteuerlichste Deutung des von Anquetil und anderen erhobenen Sachverhalts vorlegte. Für Jaspers handelte es sich hier nicht um eine Periode wie die anderen auch, sondern um die «Achse» der Weltgeschichte, um die sich alles dreht und die deren Verlauf in vorher und nachher teilt. Die Metapher der Achse übernahm er von Hegel, der von Christus zwar nicht als «Achse», aber als «Angel» der Weltgeschichte spricht (der Begriff «Angelzeit» verbot sich natürlich). In der Tat zählen ja die Christen (und inzwischen die ganze Welt) die Jahre von Christi Geburt an zurück und voraus. Mit seinem Begriff der Achsenzeit wollte Jaspers die christliche Achse, die nur die Christen als solche anerkennen, durch eine Achse, eine Zeitenwende ersetzen, die rund fünfhundert Jahre früher liegt, weite Teile der damaligen Welt betrifft und globale Bedeutung beanspruchen kann, ohne eine bestimmte Religion oder Kultur zu privilegieren. Es ging ihm darum, einerseits nach dem Modell der christlichen Zeitrechnung eine Grenze einzuziehen, die die Weltgeschichte in vorher und nachher teilt, und andererseits die Grenzen des auf Athen und Jerusalem fokussierten abendländischen Kulturgedächtnisses – und damit die Grenze zwischen West und Ost, Christen und Heiden, Heilsgeschichte und Profangeschichte – einzureißen. In diesem offenen Horizont eines globalisierten Kulturgedächtnisses erscheint Europa dann nicht mehr als der *eine* Ursprung, sondern nur noch als lokale Ausprägung eines globalen geistigen Durchbruchs. Die Idee der alles entscheidenden Wende bzw. des Durchbruchs von universaler Bedeutung aber blieb die gleiche. Genau wie im christlichen Weltbild mit Christi Geburt «unsere Zeit», entsteht in Jaspers' Weltbild in der Achsenzeit die Zeit, in der wir leben. Hier entstand unsere eigene geistige Welt, unsere Vorstellung von Gott und Welt, von Werten und Normen, Rechten und Pflichten, Sinn und Verantwortung, ja, in Jaspers' Worten, «der Mensch, mit dem wir bis heute leben». Damals wurde geboren, «was bis heute der Mensch sein kann».[3] Die damals geschriebenen Texte lesen wir heute noch, in den damals bestimmten Kategorien denken wir heute noch, die

damals gestifteten Religionen sind noch die unsrigen. Dieser Anspruch verleiht der Theorie den Charakter eines Gründungsmythos der Moderne.[4]

Aleida Assmann hat in ihrem Buch *Ist die Zeit aus den Fugen?* unter anderen zwei Motive als zentral für das «Zeitregime der Moderne» hervorgehoben, «das Brechen der Zeit» und «die Fiktion eines Anfangs». Das trifft genau die beiden Aspekte von Jaspers' Achsenzeit-These: dass die Achsenzeit mit allem Vorhergehenden gebrochen und damit die Zeit in vorher und nachher geteilt hat und dass sie den Anfang der Moderne, ja den «Ursprung der Geschichte» darstellt.

Aber gerade in diesem Anspruch, die christliche Idee einer alles entscheidenden Zeitenwende zu globalisieren, zeigt sich, wie tief sein Projekt in der christlich-abendländischen Tradition verankert ist. Auf den Gedanken einer «Achsenzeit» konnte wohl nur jemand kommen, der aus einer seit Jahrtausenden christlich geprägten Kultursphäre stammt. Seit Jahrtausenden lebt Europa im Zeichen der Zeitachse, des Vorher und Nachher, der großen, alles verändernden Wende: vom Polytheismus zum Monotheismus, vom Heidentum zum Christentum, vom Mythos zum Logos, im Zeichen einer nie vollständig vollziehbaren Abkehr von etwas Überwundenem und immer neu zu Überwindendem, im Zeichen der Abgrenzung und Exklusion. Die christliche Geschichte schöpft ihren Sinn aus einem Ursprung – der Offenbarung – und einem Ziel – der Erlösung –, und diese Struktur hält sich (wie Karl Löwith 1949 gezeigt hat) auch durch alle Säkularisierungen hindurch. «Dass wir aber überhaupt die Geschichte auf Sinn und Unsinn befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen.»[5]

Inhaltlich hat dieser Bruch zwei Aspekte, die allerdings beide mehr auf die westliche als auf die östliche Seite der Epoche zutreffen: die Wende vom Polytheismus zum Monotheismus, die in der biblischen Überlieferung mit allen Zeichen eines gewaltsamen Bruchs dargestellt wird, und die Wende vom Mythos zum Logos, die bei den Griechen durchaus polemische Züge annehmen konnte, etwa bei Xenophanes, der den Volksglauben verspottet, oder bei Platon, der die Dichter verbannen will. Monotheismus und Metaphysik bilden seit Jaspers die beiden Brennpunkte des Achsenzeit-Diskurses.

Vom Mythos zum Logos: Diese Formel prägte der klassische Philologe Wilhelm Nestle in seinem berühmten, 1940 erschienenen Buch, um «*die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*» – so der Untertitel – zu charakterisieren.[6] 1944 folgte in gleicher Tendenz seine *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*. Darin geht es also von Haus aus um den Weg speziell des griechischen Denkens. Die Achsenzeit-Theorie hat diese Formel auf den Weg des menschlichen Denkens überhaupt ausgedehnt. In der Tradition Max Webers mit seiner These der Entzauberung und unabwendbar fortschreitenden Rationalisierung der Welt erweist sich die Achsenzeit-Theorie als eine Form der Modernisierungstheorie, die besagt, dass die Menschheit in ihrem geistigen Entwicklungsgang mehr oder weniger unaufhaltsam von niedrigeren, defizienten Stufen ihres Welt- und Selbstbewusstseins zu immer vollständigeren und klareren Stufen fortschreitet bzw. fortschreiten sollte. Max Weber verstand diese Entwicklung als spezifisch westlich, auch wenn letzten Endes die ganze Welt einbezogen werden würde. Die Achsenzeit-Theorie versteht diesen Weg jedoch von allem Anfang an als global, jedenfalls als transkulturell, weil China, Indien, Persien, Israel und Griechenland ihn gleichzeitig beschritten und auf lange Sicht alle anderen Kulturen nachgezogen haben.

Mit der in den letzten Jahrzehnten viel diskutierten «Wiederkehr der Religion»[7] bzw. im «postsäkularen Zeitalter» (Jürgen Habermas) hat Webers Rationalisierungs- und Weltentzauberungstheorie viel von ihrer Überzeugungskraft eingebüßt.[8] Ähnliches gilt für die noch bis vor dreißig Jahren unbestritten gültige Modernisierungstheorie.[9] Der Rede «vom Mythos zum Logos» lässt sich entgegenhalten, dass auch im Mythos sehr viel Logos steckt und umgekehrt, dass das «logische Denken» nach wie vor auf bestimmte Bereiche wie Technik und Wissenschaft beschränkt ist und dass die Konzeption dieser Wende nach wie vor eine «westliche» Idee bleibt, auch wenn die Achsenzeit-Theorie sie auf die ganze Welt ausdehnen und den eurozentrischen Standpunkt überwinden will.

Auch die Wende vom Polytheismus zum Monotheismus wird dem achsenzeitlichen Durchbruch zugerechnet, hat sie sich doch in Israel

genau im einschlägigen Zeitraum, zwischen 750 (den frühen Propheten) und 450 (der Durchsetzung der Torah im Perserreich), ereignet. Es liegt auf der Hand, «Polytheismus» mit Mythos und «Monotheismus» mit Logos in Verbindung zu bringen. So schrieb etwa der Philosoph Jürgen Habermas: «Philosophisch gesehen, ist im Ersten Gebot der folgenreiche kognitive Schub der Achsenzeit festgehalten, nämlich die Emanzipation von der Kette der Geschlechter und von der Willkür der mythischen Mächte.»[10] Das Gebot «Du sollst keine Götter haben neben mir» bedeutet die «Emanzipation» vom mythischen Denken. Mythos im Sinne von Göttergeschichte *(historia divina)* kann es nur im Polytheismus geben. Der biblische Monotheismus setzt an deren Stelle die Geschichte Gottes mit seinem Volk, *historia sacra* oder «Heilsgeschichte». Deren Verständnis als «Logos» – Monotheismus also als ein Schritt der Aufklärung und Rationalisierung – lässt sich allerdings nicht ganz so leicht nachvollziehen. Warum sollte die *historia sacra* nicht einen anderen Mythos darstellen anstatt das Gegenteil von Mythos? So hat Thomas Mann diese Wende in seinen Josephsromanen gedeutet.[11] In dieser Sicht «verzaubert» die Heilsgeschichte genauso die Welt, wie es die Göttergeschichten des Mythos getan haben.

Anders – und durchaus im Sinne der Achsenzeit-These – stellt sich die Wende dar, wenn man den Begriff «Polytheismus» durch «Kosmotheismus» ersetzt. Dann zeigt sich, dass es hier nicht nur um die Ersetzung der Vielen durch den Einen geht, sondern vor allem um die kategorische Unterscheidung zwischen Gott und Welt. Die vielen Götter der archaischen oder «heidnischen» Polytheismen sind zwar transzendent, aber innerweltlich. Das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz wird im Sinne der Kontinuität und nicht des Bruchs gedacht und durch Kulturtechniken wie Opferkult, Divination, sakramentale Magie und Sakralkönigtum ausgestaltet. Mit dieser Tradition wird im biblischen Monotheismus radikal gebrochen (auch wenn der Opferkult – eigentlich längst überflüssig geworden – bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 beibehalten wurde).[12] Die Vorstellung von einem außerweltlichen, im strengen Sinne transzendenten Schöpfer und die Ausbürgerung des Göttlichen aus der Welt stellen in der Tat einen klaren Akt von Aufklärung, Rationalisierung und Weltentzauberung dar. Auch hier

lässt sich aber genau wie im Fall des Mythos zeigen, dass die Unterscheidung zwischen Gott und Welt – bzw. Metaphysik und Physik – sich auf die Länge der Geschichte keineswegs so radikal hat durchhalten lassen, wie sie im revolutionären Impuls der Bücher Exodus und Deuteronomium greifbar wird. Dafür genügt der Hinweis auf die «politische Theologie» im Abendland und im Islam sowie die Konjunktur der Alchemie in beiden Bereichen. Vor allem ist zu fragen, ob sich diese Wende wirklich in gleicher Radikalität im Westen wie im Osten (man denke nur an den Daoismus) zugetragen hat.

Trotz aller Einwände hat aber die Beobachtung einer Achsenzeit etwas Bestechendes. Niemand kann bestreiten, dass Konfuzius, Buddha, (Deutero-)Jesaja und die Vorsokratiker grosso modo Zeitgenossen waren und in ihren jeweiligen Kulturkreisen große geistige Veränderungen angestoßen haben. Das Problem, das mit dieser Beobachtung verbunden ist, betrifft die in diesem Phänomen wirksame Dynamik, die von Anfang an dazu eingeladen hat, über das Beobachtbare hinauszugehen in Richtung geschichtsphilosophischer, genauer geschichtsmetaphysischer Spekulationen. Jaspers ging in dieser Hinsicht am weitesten und gab dem Phänomen seine mythische Qualität.

Es handelt sich hier um eine «Große Erzählung» der Art, wie sie Jean-François Lyotard beschrieben hat, als er 1989 das Ende der großen Erzählungen verkündete.[13] In meinen Augen gehört Karl Jaspers' Achsenzeit-Theorie neben Sigmund Freuds Ödipus-Komplex und Max Webers Weltentzauberungsthese zu den wirkmächtigsten wissenschaftlichen Mythen der Moderne. Diese Wirkmächtigkeit ist auch der Grund, hier von «Mythen» zu sprechen. Ein Mythos ist in allererster Linie ebendies: ein ungemein suggestives, erklärungs- und wirkmächtiges fundierendes Narrativ, eine Weltsicht und Handeln fundierende Geschichte von normativer und formativer Geltung. Daneben aber hat unser Begriff «Mythos» auch eine kritische Bedeutung, die auf die problematische Fundierung der Erzählung im Gegebenen und Nachweisbaren verweist.

Einer Erklärung für die Gleichzeitigkeit dieser geistigen Durchbrüche in Weltregionen, die offenbar nicht miteinander in Verbindung stehen, hat sich Jaspers verweigert. Er spricht wie viele andere in diesem Zusammenhang von «Geheimnis» oder «Mysterium» und

beharrt auf der «Reinheit des Nichtwissens». Andere suchten Erklärungen in schon damals bestehenden Kontakten oder Überlagerungen durch ost-westliche Wanderungswellen. Einer, John Stuart Stuart-Glennie, glaubte gar, vom Phänomen der Achsenzeit ausgehend ein «Ultimatives Gesetz der Geschichte» zu entdecken. Diese Fragen sind heute zwar nicht geklärt, aber suspendiert. Der Begriff der Achsenzeit hat sich von einer These zur Bezeichnung einer Epoche verfestigt. Das hat der Achsenzeit ihre mythischen Qualitäten verschafft.

«Mythisch» wird eine Theorie, wenn die Grundannahmen, auf denen sie beruht, nicht weiter überprüft und hinterfragt, sondern vorausgesetzt und zur Grundlage von Denken, Forschen und Handeln gemacht werden. Im zweiten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der dem «mythischen Denken» gewidmet ist, hat Ernst Cassirer den Gegensatz von Mythos und Geschichte beschrieben:

> Wenn die Geschichte das Sein in die stetige Reihe des Werdens auflöst, innerhalb dessen es keinen ausgezeichneten Punkt gibt, in dem vielmehr jeder Punkt auf einen weiter zurückliegenden hinweist, so daß der Regreß in die Vergangenheit zu einem regressus in infinitum wird – so vollzieht der Mythos zwar den Schnitt zwischen Sein und Gewordensein, zwischen Gegenwart und Vergangenheit, aber er ruht in der letzteren, sobald sie einmal erreicht ist, als einem in sich Beharrenden und Fraglosen aus.[14]

So verwandelt sich auch Geschichte in Mythos, nicht im Sinne von Fiktion, sondern im Sinne einer narrativen Grundlegung von Selbstverständnis und Orientierung, sobald in der Erforschung der Vergangenheit ein «ausgezeichneter Punkt», ein «fragloser und sich beharrender» Anfang erreicht ist. In seinem «Vorspiel» zu den Josephsromanen hat Thomas Mann diesen Gegensatz von forschender Historie, die immer tiefer in den «Brunnen der Vergangenheit» hinabsteigt und für die sich alle ausgezeichneten Haltepunkte als bloße «Dünenkulissen» erweisen, und der mythischen Erinnerung, die sich an «Ursprüngen» und «Erstmaligkeiten» festmacht, auf künstlerische Weise inszeniert. Etwas von diesem Gegensatz emp-

findet auch der Ägyptologe, wenn er sich mit Karl Jaspers und seiner Achsenzeit-Theorie auseinandersetzt.

Auf Jaspers' bahnbrechendes und grundlegendes Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* aus dem Jahr 1949 folgte eine mehr als fünfundzwanzig Jahre währende Latenzphase. Seit 1975 jedoch wurde die Achsenzeit zum Thema einer nicht abreißenden, ständig anwachsenden Reihe von Konferenzen und Publikationen. Hier gewann nun die Debatte endlich jene Kohärenz, die ihr bis einschließlich Jaspers abging: Die Beiträge setzen sich von nun an mit Jaspers und miteinander auseinander. Anquetils Beobachtung wurde nun endlich im Rahmen der betroffenen Spezialdisziplinen auf ihre historischen Grundlagen und Folgen hin untersucht. In den zahlreichen Tagungen, Sammelbänden, Monographien und Artikeln, die seit der Wiederentdeckung von Jaspers' Achsenzeit-These die Debatte fortsetzen, hat sich das Achsenzeit-Theorem vor allem als ein transdisziplinärer Forschungsrahmen bewährt, weil diese Fragestellung wie kaum eine andere geeignet ist, die verschiedensten kulturwissenschaftlichen und theoretischen Fächer zusammenzubringen. Dabei wird aber dieser Begriff oder Befund nicht weiter infrage gestellt, sondern so verwendet, als ginge es hier um einen objektiven Tatbestand. Der Althistoriker Arnaldo Momigliano sah in der Achsenzeit eine selbstverständliche und nicht weiter hinterfragbare Tatsache:

> Seit Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* – dem ersten originellen Buch über Geschichte, das in Nachkriegsdeutschland erschien – ist die Rede von der Achsenzeit eine Binsenweisheit geworden, die Zeit, die das China von Konfuzius und Laotse, das Indien Buddhas, Zarathustras Persien, das Palästina der Propheten und das Griechenland der Philosophen, Tragiker und Historiker umfasste. Diese Formulierung enthält viel Wahrheit. Alle diese Kulturen verfügen über Schrift, eine komplexe politische Organisation mit der Verbindung von Zentralherrschaft und lokalen Autoritäten, entwickelter Urbanistik und avancierter Metallurgie sowie die Praxis internationaler Diplomatie.

Bis hierhin trifft das auf alle archaischen Hochkulturen der späten Bronzezeit (ab 1500 v. Chr.) zu: Ägypten, Assyrien, Babylonien, das Reich von Mitanni, das Hethiterreich und die levantinischen Stadt-

königtümer.[15] Die folgenden Sätze aber lassen sich dann in Momiglianos Augen nur noch auf die Epoche um 550 v. Chr. beziehen, die er als «the age of criticism» bezeichnet.

> In all diesen Kulturen gibt es eine tiefe Spannung zwischen politischer Macht und intellektuellen Bewegungen. Überall bemerkt man ein Streben nach größerer Reinheit, größerer Gerechtigkeit, größerer Vollkommenheit und einer allgemeingültigeren Deutung der Dinge. Neue Modelle der Wirklichkeit, ob auf mystische, prophetische oder rationale Weise wahrgenommen, werden vorgetragen als Kritik oder Alternativen der herrschenden Anschauungen. Wir sind im Zeitalter der Kritik.[16]

In der letzten Phase des Achsenzeit-Diskurses, die maßgeblich von dem Jerusalemer Soziologen Shmuel Eisenstadt bestimmt wurde, sind alle geschichtsphilosophischen Spekulationen in den Hintergrund getreten zugunsten kulturanalytischer und kultursoziologischer Fragestellungen. Darüber ist die zum Mythos gewordene und als historische Epoche vorausgesetzte Achsenzeit-These paradoxerweise immer fraglicher geworden. Bis heute steht aber die sich ständig ausweitende Achsenzeit-Debatte ganz im Banne der Großen Erzählung, die sie empirisch zu unterfüttern, aber nicht eigentlich kritisch zu hinterfragen sucht.

In diesem Buch möchte ich den Versuch unternehmen, den von Momigliano treffend charakterisierten Begriff der Achsenzeit in gewissem Umfang zu entmystifizieren, indem ich seine Entstehungsgeschichte beleuchte. Aus der von Dieter Metzler und Hans Joas zusammengestellten Liste der über zwanzig Namen habe ich zwölf Protagonisten ausgewählt, die ich als besonders wichtige Stationen des Achsenzeit-Diskurses betrachte. Darunter sind auch Namen, die, jedenfalls im engeren Sinne, nicht in diese Diskursgeschichte gehören. Hegel bezieht in seiner Philosophie der Geschichte eine evolutionistische Position, die dem auf Gleichzeitigkeit basierenden Achsenzeit-Theorem entgegengesetzt ist, dies allerdings so genau, dass er das Achsenzeit-Theorem von seinem Gegenteil her, einem chronologischen und geographischen Nacheinander, beleuchtet. Eric Voegelin, der mit seinen Großprojekten einer Geschichte der

politischen Ideen und dem daraus hervorgegangenen Werk *Order and History* zunächst ganz auf dem Boden der Jaspers'schen Globalperspektive gestartet ist, hat seinen Blickwinkel im Laufe der über fünfunddreißigjährigen Ausarbeitung immer stärker verengt und endete mit einer auf den monotheistisch-metaphysisch geprägten Westen beschränkten Perspektive. Doch gehört er schon aufgrund seines großen schulbildenden Einflusses auch als ein «Abtrünniger» in die Geschichte des Achsenzeit-Diskurses.

So wie die Weltgeschichte lässt sich auch die Geschichte des Achsenzeit-Diskurses in drei Phasen unterteilen: die vor-Jaspers'sche Phase von 1771 bis 1945, die Jahre von Jaspers' epochemachender und klassisch gewordener Beschäftigung mit dem Thema von 1945 bis 1949[17] und die nach fünfundzwanzigjähriger Latenzzeit einsetzende kulturwissenschaftliche, soziologische und religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Jaspers' klassischer Position, die in dieser Diskursgeschichte selbst eine epochemachende Wende, eine Achsenzeit, darstellt.

In der ersten Phase von 1771 bis 1945 nehmen die einzelnen Beiträge noch kaum Bezug aufeinander. Ihr fehlt eine diskursive oder «hypoleptische» Struktur. Mit «Hypolepse» bezeichneten die Griechen die Kunst des Rhapsoden, den Gesang dort fortzusetzen, wo der Vorgänger aufgehört hatte. Die Rhetorik bezog den Ausdruck auf das Prinzip des Redners, auf seine Vorredner Bezug zu nehmen, deren Argumente zu widerlegen oder zu verstärken. In der griechischen Philosophie und Wissenschaft entwickelte sich dieses Prinzip zur Ordnung des Diskurses, durch die sich im Medium der Schrift ein Gespräch über Jahrhunderte hinweg entfalten kann. Diese Kohärenz und den dadurch möglichen Erkenntnisgewinn sucht man bis zu Jaspers vergeblich in den einzelnen Beiträgen zur Achsenzeit-Debatte. Daher handelt es sich hier nicht um eine Debatte im eigentlichen Sinne. Die Beobachtung Anquetils wird in den einzelnen Schriften lediglich wie ein Mantra wiederholt – «in A lebte B, in C wirkte D» usw. – und durch weitere Namen ergänzt, ohne dass die einzelnen Autoren im Allgemeinen aufeinander Bezug nehmen und aufeinander aufbauen.

Dennoch entfaltet sich schon in dieser Phase die Achsenzeit-These in zwei Dimensionen. Die *empirische* Dimension des Achsenzeit-

Mythos besteht zunächst in nichts anderem als der erwähnten, zweifellos faszinierenden Beobachtung, dass in drei der maßgeblichen Kulturkreise der damaligen Welt, China, Indien/Persien und Vorderer Orient/östliche Mittelmeerwelt, gleichzeitig und unabhängig voneinander Männer auftraten, deren Ideen/Schriften die Welt veränderten. Die *geschichtsphilosophische* Dimension kommt mit dem Versuch ins Spiel, die Gemeinsamkeiten dieser Gründerfiguren herauszuarbeiten und die Gleichzeitigkeit ihres Auftretens zu erklären. Hier ist Ernst von Lasaulx die dominierende Figur. In beiden Dimensionen, vor allem der geschichtsphilosophischen, geht es um vier Hauptthemen: Kultur, Bewusstseinsgeschichte, Religionswissenschaft und humanistische Ethik. Jeder Teilnehmer setzt andere Schwerpunkte innerhalb dieses thematischen Vierecks.

Jaspers hat mit seinem Buch, das die zweite, «klassische» Phase bildet, eine dritte Dimension ins Spiel gebracht. Ich möchte sie die «hermeneutische Dimension» nennen, denn hier geht es um jene «Horizontverschmelzung» (Gadamer), die den alten Text und den neuen Leser, das «Damals» des Autors und das «Jetzt» des Lesers, im Akt des Verstehens vereint. Dafür genügt es, die Sätze zu betrachten, mit denen Jaspers sein Buch eröffnet:

> Durch die Tiefe und den Umfang der Verwandlung allen menschlichen Lebens hat unser Zeitalter die einschneidendste Bedeutung. Nur die gesamte Menschheitsgeschichte vermag die Maßstäbe für den Sinn des gegenwärtigen Geschehens zu geben. (15)

Wenn es je eine Zeit vergleichbarer «Verwandlung» gab, dann war dies die Epoche, in der Anquetil-Duperron mit seiner bahnbrechenden Beobachtung hervortrat und die der Historiker Reinhart Koselleck 1972 auf den Namen der «Sattelzeit» taufte[18] – in unverkennbarer Anlehnung an Jaspers' Begriff der Achsenzeit.[19] Auch Anquetil lebte und schrieb im Bewusstsein, in einer Zeit tiefgreifender Umbrüche zu leben, und reagierte darauf mit einem ausgeprägten kosmopolitischen Humanismus und Egalitarismus, der viel von Jaspers' «Totalanschauung» vorwegnahm. Anquetil schrieb am Anfang jener eigentlichen Moderne, nach deren Katastrophe Jaspers seine These der Achsenzeit entwickelte.

Jaspers fragt nach der Bedeutung der gegenwärtigen «Verwandlung», das heißt der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs mit dem unfassbaren Verbrechen des Holocaust und dem Einsatz von unvorstellbarer Vernichtungskraft, und gewinnt neue Deutungskriterien aus dem «Schema einer Totalanschauung», «dass die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe». Den Ursprung sieht er in der Achsenzeit, aber auch das Ziel, denn wenn «damals entstand, was seitdem der Mensch sein *kann*», geht es nach wie vor darum, dieses Ziel zu verwirklichen.

In der dritten Phase ist dieser hermeneutische Impuls, die heutige Zeit aus der Achsenzeit zu begreifen und umgekehrt, wieder in den Hintergrund getreten. Jetzt geht es um die Erforschung der als gegeben unterstellten Achsenzeit, aber nicht um die geistige Situation der Gegenwart.

Was dem Ägyptologen bei der Achsenzeit-Forschung als Erstes ins Auge springt, ist die Ausblendung der ältesten kulturellen Sphäre, der ägyptisch-orientalischen Hochkulturen, die zur Zeit der achsenzeitlichen Wende oder «Verwandlung» schon mehr als zweitausend Jahre schriftlich bezeugter Geschichte hinter sich hatten, bevor sie in die Abhängigkeit des persischen Großreichs gerieten, dessen Ausdehnung von Indien bis Ionien und Ägypten in die Achsenzeit fiel. Mit dieser Ausblendung der altorientalischen Wurzeln schreibt sich die Achsenzeit-Debatte in die große kulturphilosophische Wende ein, die sich im späten 18. Jahrhundert in Europa vollzog. Sah man bis dahin die Ursprünge der eigenen geistigen, religiösen und kulturellen Welt in Ägypten und Mesopotamien, auf die ja auch Athen und Jerusalem als ein ihnen vorausliegendes Altertum zurückblickten, so kam es mit der Erschließung der indischen (William Jones) und persischen Quellen (Anquetil-Duperron) zu einer grundlegenden Umorientierung der europäischen Genealogie und Ursprungssuche, die sich von Ägypten und Mesopotamien abkoppelte und ihre Wurzeln in Indien entdeckte. In Deutschland kam dazu die beispiellose Begeisterung für die griechische Kunst, die Winckelmann ausgelöst hatte und die sich bald auf alles Griechische ausdehnte. Mit der Entdeckung neuer Ursprünge und Zusammenhänge ging die Ausblendung und Aufkündigung alter Genealogien einher. Jetzt bildeten sich die neuen kulturellen Fronten

und Dichotomien heraus, die das Selbstbild Europas im 19. und weit ins 20. Jahrhundert hinein bestimmten: das Indogermanische versus das Semitische, Mythos versus Monotheismus, Demokratie versus Despotie, Freiheit versus Unterdrückung usw. Die unheilvollen Aspekte dieses eurozentrischen Reduktionismus liegen auf der Hand. Die Unterscheidung der beiden Sprachfamilien, der indoeuropäischen und der semitischen, wurde zum «rassischen», kulturellen und religiösen Gegensatz von «Ariern» und «Semiten» hochgespielt.[20] Der Arier-Mythos ist ein anderes Beispiel für einen wirkmächtigen Wissenschaftsmythos. Er entsteht aus der Aufladung einer empirischen Beobachtung, in diesem Fall der Sprachverwandtschaft der indoeuropäischen Sprachen einerseits und der semitischen Sprachen andererseits, mit ideologischen Projektionen und Verallgemeinerungen, die zu verhängnisvollsten Einstellungen und Handlungsweisen führen können. Hier muss man allerdings unterscheiden. Mit diesen problematischen Aspekten der Wende im kulturellen Gedächtnis Europas, von Ägypten und Mesopotamien weg zu Indien und Persien, hat die Achsenzeit-Theorie nichts zu tun. Ihre Agenda war jedem eurozentrischen Reduktionismus und Exzeptionalismus diametral entgegengesetzt. Hier ging es von Anfang an um die Gewinnung einer transkontinentalen Universalperspektive, in der alle von der geistigen Wende des 6. Jahrhunderts erfassten Kulturen prinzipiell gleichberechtigt waren.

Als Ägyptologe werfe ich also auf die Achsenzeit, anders als die Beiträger des Achsenzeit-Diskurses, einen Blick von außen. Ich halte sie nicht für eine unhinterfragbare historische Tatsache, sondern für eine interessante These. In diesem Buch geht es mir nicht darum, den blinden Fleck der Achsenzeit-Forschung aufzuhellen und die allzu scharf gezogene Grenze zwischen Archaik und Klassik einzureißen, sondern darum, im Durchgang durch die wichtigsten Stationen des Achsenzeit-Diskurses viele offengebliebene Fragen aufzuzeigen, die Möglichkeiten der Theorie auch für eine Analyse der außerachsenzeitlichen Welt zu unterstreichen und vor allem die schon von Anquetil herausgestellten und von Jaspers auf den Trümmern der europäischen Katastrophe breit und eindrucksvoll entfalteten normativen Impulse eines universalen, über die biblischen und

klassischen Wurzeln hinaus global erweiterten Humanismus zu unterstreichen. Worauf es heute ankommt, ist erstens, den Begriff der Achsenzeit im Sinne von Jaspers als eine These und eine regulative Idee wieder freizusetzen und vor seiner Verfestigung als positivem Epochenbegriff zu bewahren, zweitens die normativen Impulse, die das Thema bei Jaspers hat, zu bewahren: Überwindung von Eurozentrismus, Suprematismus, Exzeptionalismus zugunsten globaler Perspektiven und Verantwortungen, und drittens die Debatte in den größeren Zusammenhang des Übergangs einzubringen, den wir heute erleben: von der Universalgeschichte mit ihren metaphysischen Implikationen zu einer Globalgeschichte, die sich den interkulturellen Kontakten, Verstrickungen («entangled histories») und konvergenten Bewegungen mit Methoden widmet, die das genaue Gegenteil einer Geschichtsmetaphysik darstellen, ohne doch die Idee großer übergreifender Zusammenhänge aufzugeben.[21]

ERSTES KAPITEL

ABRAHAM-HYACINTHE ANQUETIL-DUPERRON UND DIE ENTDECKUNG DER GLEICHZEITIGKEIT (1771)

Abraham-Hyacinthe Anquetil (1731–1805) wurde als viertes von sieben Kindern in die Familie eines Pariser Gewürzkaufmanns geboren.[1] Da der Handel mit Gewürzen enge Handelsbeziehungen mit dem Orient, insbesondere Indien, voraussetzte, darf man annehmen, dass die Wurzeln von Anquetils orientalistischer Leidenschaft in die Kindheit zurückreichen. Die Familie muss von einigem Wohlstand gewesen sein, denn der Vater verfügte über zwei Landgüter, deren Namen seine beiden Söhne zu ihrer Unterscheidung ihrem Familiennamen beifügten, wie es damals nicht unüblich war. So kam es zu dem Namen Anquetil-Duperron beim jüngeren und Anquetil de Briancourt beim älteren Bruder. Auch dieser erbte das Interesse an Indien und wurde Kontorchef der französischen Indien-Kompanie und französischer Konsul in Surat. Abraham-Hyacinthe begann zunächst eine Ausbildung zum Priester an der Sorbonne, wo er Hebräisch und klassische Sprachen studierte, wurde aber bald, als sich seine orientalistische Begabung zeigte, nach Holland geschickt, wo er seine Ausbildung bei den exilierten Jansenisten in Amersfoort fortsetzte. Der Jansenismus mag bei Anquetil seine Neigung zur Selbstthematisierung und zum Asketismus begründet haben. Jansenistisch ist auch sein protestantisch anmutender Individualismus, seine Unabhängigkeit von gesellschaftlichem Status, seine Betonung des inneren Werts eines Menschen gegenüber äußeren Faktoren wie Ruhm und Reichtum und seine in jeder Hinsicht postkonventionelle Ethik.[2]

1754, mit dreiundzwanzig Jahren, kehrte Anquetil nach Paris zurück, erhielt eine Anstellung an der königlichen Bibliothek und be-

kam etwas vorgelegt, das auf den ersten Blick über sein künftiges Leben entschied: die Kopie der ersten Seiten einer Oxforder Handschrift, die als Werk Zarathustras galt und von der noch niemand auch nur ein Wort hatte entziffern können. Anquetil beschloss sofort, nach Indien zu reisen und sich bei den dortigen Parsen in die Religion und die Schriften Zarathustras einführen zu lassen. Diesen Plan setzte er mit einer an Besessenheit grenzenden Entschlossenheit um. Er wartete gar nicht erst einen entsprechenden Auftrag und finanzielle Unterstützung ab, sondern ließ sich als Soldat anmustern, um mit dem nächsten Militärtransport nach Indien aufzubrechen. Gerade noch rechtzeitig erreichte ihn im Hafen von Lorient der offizielle wissenschaftliche Auftrag mit Freistellung vom Militär, bescheidenem Stipendium und Passage auf einem Schiff der Indien-Kompanie. Am 10. August 1755 landete er in Pondicherry und schlug sich drei Jahre lang auf abenteuerlichen Reisen quer durch den indischen Subkontinent von Südosten nach Nordwesten durch, wo er am 1. Mai 1758 in Surat bei seinem Bruder ankam. Surat war ein Zentrum der vor den Arabern aus Persien geflohenen Parsen. Anquetil gelang es, sich von dem Destūr Darab in Sprache und Inhalt des *Vendidad Sade* und anderer zentraler zoroastrischer Schriften unterweisen zu lassen, und konnte am 16. Juni 1759 seine Übersetzung des *Zend-Avesta* abschließen. Über England – wo er die Oxforder Handschrift besichtigte (nicht ohne die dortigen orientalistischen Koryphäen, die an ihr gescheitert waren, seine Überlegenheit fühlen zu lassen) – kehrte er am 15. März 1762 nach Paris zurück, um die königliche Bibliothek mit 180 indischen und persischen Manuskripten zu bereichern.

Anquetil war aber bei seiner Indienreise noch von einem tieferen und weiterreichenden Interesse getrieben. Der Schweizer Philosoph und Buddhologe Urs App hat in der Pariser Bibliothèque Nationale einen langen Text des jugendlichen Anquetil mit dem Titel *Le parfait théologue* (Der vollkommene Theologe, das Wort «parfait» doppelt durchgestrichen) entdeckt, in dem Anquetil fordert, dass Theologie auf der Suche nach der Uroffenbarung universal ausgerichtet sein solle, und behauptet, dass die Bücher Mose auf keinen Fall die älteste Quelle sein könnten. «Wo hatte er seine Schöpfungserzählung und selbst die Abrahamgeschichte her? Hat er die Vergangenheit prophe-

zeit, wie kürzlich ein Mönch behauptete? Oder hat er lediglich Dinge berichtet, die zu seiner Zeit bekannt waren? … Wer kann sagen, dass es nicht ältere Bücher gab?»[3] Bei all seiner tiefen Religiosität war der jansenistisch erzogene Anquetil doch weit entfernt von der orthodoxen Festlegung auf den christlichen Kanon und suchte über die Bibel hinausgehend nach den ältesten Quellen der Offenbarung, die er in Indien vermutete. Sein eigentliches Ziel war App zufolge das Studium des Sanskrit und der heiligen Texte Asiens, und erst nachdem er auf die Parsen und die zoroastrischen Texte umgestiegen war, hat er selbst deren Erschließung als sein eigentliches Ziel dargestellt, um seiner Biographie mehr Kohärenz zu geben.[4] Aus zahlreichen Briefen der 60er- und 70er-Jahre geht sein leidenschaftliches Interesse an den Veden als dem Schlüssel zur Urreligion Asiens (und damit der Menschheit) hervor. Erst im Jahre 1775 und im heimischen Paris kam seine Suche ans Ziel, als er aus Indien die persische Übersetzung des Prinzen Dara von fünfzig Upanischaden erhielt (siehe dazu unten S. 36).

1771 erschien in drei Quartbänden Anquetils Übersetzung des Zend-Avesta[5] mit einigen Hundert Seiten der Beschreibung seiner Reise, worin er sich «als großer Schriftsteller erweist. (…) Man glaubt zuweilen einen neuen Montaigne zu lesen in der schönen Sprache des 18. Jahrhunderts.»[6] (P.-S. Filliozat) Immerhin gehörten Montaignes *Essais* zu den Büchern, die er sich auf seine Reise mitgenommen hatte. Aber sein Text zeige auch die Empfindsamkeit des späten 18. Jahrhunderts und weise auf die Romantik, auf Chateaubriand voraus (wie uns Filliozat, ebenda, in schöner Übertreibung versichert). Sein Reisebericht, den er auch als unabhängiges Buch veröffentlichte,[7] hatte allerdings wenig Erfolg im Vergleich zu anderen Werken der im 18. Jahrhundert beliebten Reiseliteratur. Er kam über eine erste Auflage nicht hinaus und wurde auch in keine andere Sprache übersetzt. Vor allem seine extrem multilinguale, mit exotischen Ausdrücken durchsetzte Schreibweise dürfte seine Rezeption nicht gerade befördert haben.

Wenn man sich klarmacht, dass die Zend-Sprache zu Anquetils Zeit vollkommen unbekannt war und das Bild Zarathustras und seiner Lehre auf den widersprüchlichen Aussagen der klassischen

Autoren und der als Werke Zarathustras geltenden chaldäischen Orakel beruhte, wird deutlich, um was für eine Pioniertat es sich hier handelte. In Manchem lässt sich Anquetil-Duperron mit Champollion vergleichen, der fünfzig Jahre später die Hieroglyphen entzifferte. Wie dieser der Gründungsvater der modernen Ägyptologie, kann Anquetil als der Gründer der modernen Iranistik gelten. Beide vollzogen den Übergang von einem vermittelten, auf klassischen Quellen beruhenden Umgang mit einer fremden Kultur zur unmittelbaren Erschließung authentischer Quellen und relativierten damit allerdings auch erheblich die Faszination, die Zarathustra[8] beziehungsweise die Hieroglyphen[9] bis dahin ausgeübt hatten. Beide stießen anfangs vielerorts auf Unverständnis, weil ihre Entdeckungen allzu krass den großartigen Vorstellungen widersprachen, die sich Europa aufgrund der klassischen Quellen von Zarathustra und von den Hieroglyphen gemacht hatte. Ihre Methode jedoch war grundverschieden. Champollion entschlüsselte mithilfe des Rosetta-Steins, einer Bilingue, Schrift und Sprache einer untergegangenen Kultur, Anquetil fand den Zugang zu den avestischen Texten über die lebendige zoroastrische Tradition und intensive Unterweisung durch zoroastrische Gelehrte. Seine Übersetzung basierte gewiss mehr auf dem Gujarati und dem Textverständnis seiner Lehrer als auf dem Studium des Altpersischen.

Das wurde ihm denn auch unverzüglich zum Vorwurf gemacht in einem fünfzigseitigen anonymen Pamphlet in französischer Sprache, als dessen Autor der junge, unbekannte und nachmals umso berühmtere William Jones erkannt wurde.[10] Vermutlich handelt es sich um eine Vergeltungsaktion für die Demütigung, die sich Anquetil gegenüber den Oxforder Koryphäen erlaubt hatte. Jones' Pamphlet strotzt von Spott, Ironie, bitterstem Sarkasmus und ungerechten Unterstellungen; die Lektüre muss für Anquetil unerträglich gewesen sein. Wofür Anquetil bei seiner mühseligen und gefährlichen Unternehmung Leben und Gesundheit aufs Spiel gesetzt habe, sei ein «Galimatias», der die Mühe nicht lohne und mit dem das gebildete Europa nichts anfangen könne. Jones ging so weit, Anquetils Zend-Avesta als Fälschung (wenn nicht von Anquetil selbst, dann von seinen Gewährsmännern) zu denunzieren, und konnte damit Anquetils Reputation für viele Jahre schwer beschä-

digen. Kein Geringerer aber als Johann Gottfried Herder wies den Vorwurf der Fälschung als völlig unmöglich zurück und würdigte Anquetils Publikation schon 1775 in ihrer ganzen Bedeutung.[11] Sein Freund Johann Friedrich Kleuker brachte kurz darauf eine gekürzte deutsche Übersetzung von Anquetils Werk heraus.[12] Herder arbeitete damals an seinem Buch *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, das er in den Achtzigerjahren mit seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte* überholte. Er kannte also Anquetils folgenreiche kulturgeschichtliche Beobachtung, und Kleuker hatte sie in seiner Übersetzung dem deutschen Publikum bekannt gemacht.[13] Doch geht Herder, soviel ich sehe, mit keinem Wort auf Anquetils These einer Revolution der Menschheitsgeschichte ein, die in Deutschland erst achtzig Jahre später wirklich zündete und Fahrt aufnahm.

Da Anquetils Beobachtung den Grund zu der Debatte legte, die schließlich in Jaspers' Theorie der Achsenzeit mündete und von da an die kulturphilosophische, religionsgeschichtliche, soziologische und historische Forschung und Diskussion in wachsendem Umfang beschäftigte und beflügelte, sei sie hier in möglichst wörtlicher Übersetzung angeführt:

> Ich nehme hier an, dass Zoroaster um 550 v. Chr. aufgetreten ist. Überfliegen wir mit einem Blick den Zustand der Welt zu Beginn jenes Jahrhunderts, das als eine bemerkenswerte Epoche in der Geschichte des Menschengeschlechts betrachtet werden kann. Damals ereignete sich in der Natur eine Art Revolution, die an Teilen der Erde Genies hervorbrachte, die der Welt den Ton angeben sollten.
>
> Die Gesetze des Menes, verhüllt in den ägyptischen Emblemen (= Hieroglyphen, J. A.) und im Besitz einer kleinen Gruppe von Priestern, waren außerhalb Afrikas kaum bekannt.
>
> Lykurg und Solon haben sich damit begnügt, zwei einzelne Städte zu zivilisieren; und der Rest Griechenlands hörte auf Weise, von denen mehrere, teilweise im Ausland ausgebildet, über die physischen Grundlagen des Universums disputierten.
>
> Das Römische Reich lag noch in der Wiege, von Königen regiert, und war weit davon entfernt, sich mit den Göttern zu beschäftigen, die es verehrte.
>
> Persien, das unvernünftiger Weise den Kult der Gestirne und böser Geister an die Stelle des Schöpfers gesetzt hatte, verwechselte die Attribute des Autors des guten mit denen des bösen Prinzips.

> Seit 500 Jahren hatte sich Indien mit Ausnahme einiger Weiser den Dogmen des Fo (= Buddha, J. A.) ergeben.
>
> China, in ebenso viele Königreiche zerfallen wie es Provinzen enthielt, hatte die Form einer guten Regierung verloren und verachtete die Weisen, die es aufklären wollten.
>
> In Israel endlich begannen die Propheten aufzuhören, und die Juden, unzugänglich für ihre Ermahnungen und uneingedenk der furchtbaren Züchtigungen, mit denen Gott sie gestraft hatte, schienen Geschmack zu finden an der Verehrung fremder Gottheiten.
>
> Es war in dieser Zeit, dass auf der Erde drei Männer erschienen, die deren Gesicht absolut veränderten.
>
> Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, unterrichtet in den Büchern der Phönizier, schrieb über die Natur und die Götter, lehrte die Unsterblichkeit der Seele und begründete die griechische Philosophie, die sich in der Folgezeit in Ägypten und im Römischen Reich verbreitete und einigen der frühen Kirchenväter zufolge den Evangelien den Weg bereitet hat.
>
> Konfuzius stellte in China die Moral in ihrer Reinheit wieder her, vereinfachte den Kult des Ersten Wesens und ist heute noch das Orakel von über 700 Orten des Landes.
>
> Zoroaster machte Persien mit der *Zeit ohne Grenzen* (dem Ewigen) bekannt, den sekundären Prinzipien, denen dies Erste Wesen die Regierung des Universums übertragen hatte, er verkündete ihnen die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung der Leiber und erklärte die Ursache des Guten und Bösen im moralischen Sinne, indem er (die Ursache) der natürlichen Umwälzungen entwickelte. Er ging noch weiter: er verstetigte durch einen äußeren Kult die Wahrheiten, die er sein Vaterland lehrte. Seine Gesetze wurden vom Euphrat bis zum Indus rezipiert, und der Brahmane Tschengregatscha (Cangranghâcah)[14] verbreitete sie mit Unterstützung seiner Schüler bis zu den äußersten Grenzen Indiens. Solcherart ist der Gesetzgeber, dessen Taten ich berichten werde.[15]

So weit Antequil. Drei Punkte erscheinen mir in diesem Text besonders hervorhebenswert. Der erste betrifft den Begriff der Revolution, den Anquetil nicht im Sinne eines politischen Umsturzes, sondern einer natürlichen epochemachenden Wende versteht. Die Natur lässt an verschiedenen Teilen der Erde «Genies» entstehen, die der Welt den Ton angeben sollten. Der Gedanke, dass nur die Kultur, nicht die Natur «Genies» hervorbringt, kam ihn nicht und war möglicher-

weise damals noch nicht denkbar, weil der entsprechende Kulturbegriff fehlte. Bis dahin gab es nur isolierte Kulturen (wie wir heute sagen würden) ohne weiterreichenden transkulturellen Einfluss. Erst Zarathustra, Konfuzius und Pherekydes (dem Lehrer des Pythagoras) gelang es, mit ihren Lehren die lokale Vereinzelung zu überwinden und große zusammenhängende Kulturkreise (auch dies kein Begriff, den Anquetil benutzt) zu schaffen: Konfuzius den chinesischen (I), Zarathustra den mittelasiatischen vom Indus bis zum Euphrat, später bis Ostindien (II) und Pherekydes den vorderorientalisch-mediterranen bis Rom (III). Sie konstituierten, was man vielleicht ein «kulturelles Feld» nennen könnte, das durch gemeinsame Merkmale nach dem Gesetz der Familienähnlichkeit im Sinne Wittgensteins strukturiert ist.

I (Konfuzius)	**II (Zoroaster)**	**III (Pherekydes)**
Moralgesetze	Moralgesetze	Lebensregeln
Kultreform	Kultreform	
Höchstes Wesen	Höchstes Wesen (die unendliche Zeit [Zurwan])	Natur und Götter
	Unsterblichkeit der Seele	Unsterblichkeit der Seele

Antequil denkt sich dieses Feld also nicht als eine allen Menschen gemeinsame natürliche Ur-Religion im Sinne von Herbert von Cherbury, der fünf Merkmale einer solchen universalen Religion aufführte:

Der Glaube an ein Höchstes Wesen
Verehrung (Kult)
Tugend und Frömmigkeit
Abscheu vor bösen Taten
Lohn und Strafe im Jenseits

Für Herbert sind das anthropologische Universalien ohne räumliche und zeitliche Determinanten. Anquetil dagegen versteht das im 6. Jahrhundert v. Chr. durch das weit ausstrahlende Wirken genialer Religionsstifter und Gesetzgeber entstehende kulturelle «Feld» nicht

als eine in der Natur des Menschen angelegte Idee, sondern vielmehr als eine besondere historische Leistung. Im Zusammenhang mit unserer Geschichte des Achsenzeit-Theorems interessiert dabei vor allem die Konzeption einer Ideen-Expansion, die in der Lage ist, kulturelle Grenzen zu überwinden und transkulturelle, ja globale Einheit herzustellen (wobei unter «global» natürlich immer die jeweils bekannte Welt zu verstehen ist). Darunter lassen sich religiöse (zum Beispiel Weltentstehungslehren), moralische, gesetzliche, politische, aber auch narrative Einheiten verstehen, deren grenzübergreifende Mobilität ja am eindeutigsten erwiesen ist.

Der zweite Punkt betrifft den Begriff der Epoche. Für Anquetil ist dieses Feld weniger räumlich als vielmehr zeitlich determiniert. Das 6. Jahrhundert v. Chr. sieht er als eine «époque considérable dans l'Histoire du genre humain», eine «beachtliche Epoche in der Geschichte der Menschheit», und es ist die von den drei «Genies» bewirkte «révolution», die das Jahrhundert zu einer besonderen Epoche macht. Mit dieser Verbindung von Gleichzeitigkeit und räumlicher Vereinheitlichung bzw. geistiger Globalisierung nimmt Anquetil manche der Grundzüge von Jaspers' Konzeption der Achsenzeit vorweg und kann daher mit Recht als der Vater des Achsenzeit-Theorems gelten. Was Anquetil «Revolution» nennt, wird Jaspers als «Durchbruch» bezeichnen. Beiden geht es um den konkreten historischen Zeitort eines epochemachenden Ereignisses in der Geschichte.

Der dritte Punkt ist die Bezeichnung Zarathustras als «Gesetzgeber» (législateur). Anquetil folgt darin dem bis ins späte 18. Jahrhundert üblichen Sprachgebrauch der frühen Neuzeit, der Religionsstiftung mit Gesetzgebung verknüpfte. Grundlage dieser Assoziation ist natürlich die biblische Überlieferung von Mose, der am Sinai eine Religion empfängt, die aus Gesetzen (Ex 20–23) und Anweisungen zu Tempelbau und Kultausstattung (Ex 25–40) besteht, wobei die Gesetze Strafgesetze, moralische Gebote und Kultgesetze umfassen. Diodor stellt an einer Passage seiner *Bibliotheca Historica* (I 94) Mose in eine Reihe mit fünf anderen großen Gesetzgebern, denen das Prinzip gemeinsam ist, sich auf eine göttliche Quelle ihrer Gesetze zu berufen. Der erste dieser Gesetzgeber, der ägyptische Reichsgründer, den Diodor bald Menas oder Menes, bald Mnevis nennt, «behauptete, daß Hermes ihm die Gesetze gegeben habe». So berief

sich in Kreta Minos auf *Zeus* und Lykurg bei den Spartanern auf *Apollon*, «Zathraustes» (Zarathustra) bei den «Arianern» (*arianoi*) auf *Agathos Daimon* (Ahura Mazda), Zalmoxis bei den Getern auf *Hestia* und Mose bei den Juden auf *Iao* (Jahwe). Dieses Verfahren – setzt Diodor bzw. sein Gewährsmann Hekataios von Abdera im Geist der griechischen Aufklärung hinzu – verfolgten sie «entweder, weil sie eine den Menschen so hilfreiche Konzeption für wunderbar und göttlich hielten, oder weil sie ihren Gesetzen dadurch größeren Gehorsam bei der Menge verschaffen wollten». Anquetil hat diese im 15. bis 18. Jahrhundert berühmte, vielzitierte Passage natürlich gekannt. So erklärt sich, dass er Menes, Lykurg und Solon in seinen Überblick über die geistige Situation der Zeit einbezogen hat. Schon Marsilio Ficino hat Diodors Gesetzgeber als Religionsstifter verstanden und auf diese Passage seine Konzeption einer Urtheologie *(prisca theologia)* gegründet, zu deren Vertretern bei ihm neben Zarathustra auch Hermes Trismegistos, Mose, Pherekydes von Syros und andere Weise gehören.[16]

In seinem Buch *Considérations politiques sur les coups d'État* (Rom 1636) hat Gabriel Naudé (1600–1652) Diodors Liste noch wesentlich erweitert (siehe unten, Kapitel 5, S. 99 f.). Diese Passage wird im 17. und 18. Jahrhundert oft von Religionskritikern angeführt, um die Glaubwürdigkeit religiöser Offenbarung zu erschüttern, und bildet in diesem Sinne zum Beispiel den Anfang des XVII. Kapitels des berühmt-berüchtigten *Traité des Trois Imposteurs*.[17] Anquetil, der sich in seiner *Vie de Zoroastre* weitestgehend darauf beschränkte, die zoroastrische Darstellung des *Zardušt-nāme* nachzuerzählen, fühlte sich abschließend doch zu einer kritischen Distanzierung verpflichtet: «Was Enthusiasmus und Betrug angeht, so glaube ich, dass man Zoroaster davon nicht freisprechen kann.»[18] Zwar gesteht er ihm reinste Überzeugungen und Absichten, die Konzeption erhabener Wahrheiten zu, meint aber, dass er in seiner Begeisterung zu weit gegangen sei. «Zuerst zieht der Enthusiasmus einen Schleier über die Übertreibungen, die man sich gestattet, um sie annehmbar zu machen. Bald aber … nimmt die Eigenliebe den Platz der Wahrheit ein, und der Mensch kämpft nur noch, um der Schande zu entgehen, als Betrüger oder Betrogener entlarvt zu werden».[19] So viel aufgeklärte Distanz glaubt Anquetil seinem aufgeklärten Zeitalter schul-

dig zu sein, aber er lässt doch ansonsten keinen Zweifel daran, dass sein Zarathustra neben Konfuzius und Pherekydos zu den Begründern eines neuen Weltzeitalters gehört.

Die wichtigste Folgerung, die Anquetil aus seiner Beobachtung dieser Gleichzeitigkeit zieht, ist seine These von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Kulturen, die er in seinem zweiten Buch *Législation Orientale* (Orientalische Gesetzgebung) entwickelt.[20] Hier vertritt er einen kosmopolitischen Egalitarismus,[21] erweist sich als ein geschworener Gegner von Eurozentrismus, Sklavenhandel und Kolonialismus[22] und ist damit wieder seiner Zeit weit voraus. Für ihn gibt es keine Hierarchie unter den Kulturen und nicht die geringste Rechtfertigung für den europäischen Anspruch, andere Völker und Stämme als unzivilisiert und als Objekte von Eroberung, Kolonialisierung und Ausbeutung zu betrachten. Er fordert eine Entflechtung von Handel, Politik und Forschung und die Einrichtung einer «reisenden Akademie», das heißt von wissenschaftlichen Auslandsinstituten, wie sie im 19. Jahrhundert von den größeren Nationen gegründet wurden, auch wenn diese Forschungen dann nicht unbedingt auf Augenhöhe mit den erforschten Kulturen und ganz unabhängig von kolonialistischen Interessen stattfanden. Viel entschiedener als Jaspers spricht Anquetil Europa jede Sonder- oder gar Führungsstellung in dem um 550 v. Chr. entstehenden Weltzeitalter ab. Für ihn ist Europa nur der westliche Teilnehmer an einem großräumigen Ereignis, dessen andere Vertreter – Zarathustra und Konfuzius – in ihrem eigenen kulturellen Kontext betrachtet und keineswegs – wie unverkennbar bei Jaspers – nach europäischen Maßstäben beurteilt werden, um ihnen dann aufgrund dieser Maßstäbe Gleichrangigkeit mit Europa, das heißt mit der abendländischen Philosophie, zu bescheinigen. Anquetils Begriff von Gleichrangigkeit ist weiter und offener, offen für die Anerkennung von Überlegenheit in Punkten, in denen Europa zurückbleibt oder falsche Wege geht.

Im Dezember 1775 erreichte Anquetil dann das schon erwähnte Paket mit fünfzig Upanischaden in persischer Übersetzung, das er als Erfüllung seines eigentlichen Ziels betrachten konnte: der Urreligion der Menschheit und Gottes Uroffenbarung auf die Spur zu kommen. Der Übersetzer, Kronprinz Dara Schikoh (1615–1659,) war der älteste Sohn von Kaiser Shah Jahan und Mumtaz Mahal (für die

der Taj Mahal erbaut wurde). Er hatte eine Gruppe von indischen Sanskritgelehrten an seinen Hof geladen und im Jahre 1657 fünfzig Upanischaden in persischer Übersetzung (*sirr-i akbar* «das große Geheimnis») vorgelegt. Zu diesem Zeitpunkt war die vedische Tradition in Europa noch vollkommen unbekannt. Anquetil arbeitete zwölf Jahre an einer französischen Übersetzung und entschied sich schließlich für das Lateinische, das seiner Meinung nach der persischen Wortstellung am nächsten kam. 1801/02 erschien seine lateinische Übersetzung in zwei umfangreichen Bänden unter dem Titel *Oupnek'hat – id est secretum tegendum* («zu verhüllendes Geheimnis»).[23] Von dem altindischen Original war diese Fassung dreifach entfernt: erstens durch Shankaras monistische – der Idee der All-Einheit von Gott und Welt verpflichtete – Interpretation dieser Texte (um 800), in deren Geist die indischen Gelehrten die Upanischaden lasen, zweitens durch die Übersetzung ihrer Version der Upanischaden ins Persische und drittens durch Anquetils lateinische Übersetzung der persischen Fassung. Und doch übte diese Publikation einen Einfluss auf das – insbesondere deutsche – Geistesleben aus, die den seiner Übersetzung des Zend-Avesta noch bei Weitem übertraf. Es war nämlich dieses Werk, das Arthur Schopenhauer 1814 in die Hände fiel und den Grundstein zu seiner lebenslangen Beschäftigung mit altindischer Weisheit legte. Während Anquetil auf Jaspers nur indirekt, über viele Zwischenglieder, wirkte, war sein Einfluss auf Schopenhauer direkt und unmittelbar. *Oupnek'hat* wurde Schopenhauers Lieblingsbuch, das ihn sein ganzes weiteres Leben begleitete.

> Denn wie athmet doch der Oupnekhat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem, durch fleißiges Lesen, das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter, und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung![24]

Urs App hat Schopenhauers über und über mit Unterstreichungen und Randnotizen erfülltes Exemplar eingesehen und festgestellt, dass das von Anquetil als Übersetzung von *maya* gewählte *volitio* «Wille»

immer wieder angestrichen war.[25] Für Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist Anquetils Übersetzung die bei Weitem wichtigste Grundlage.

Die Abhandlung, die Anquetil seiner Übersetzung der persischen Upanischaden voranstellte, geht nun weit vor die revolutionäre Epoche Zarathustras zurück, in die Zeit einer den Weisheiten des Ostens und Westens gemeinsamen Urlehre, in Analogie zur Rekonstruktion einer indoeuropäischen Ursprache, die den indischen, klassischen und europäischen Sprachen als gemeinsames Substrat zugrunde liegt, wie sie gleichfalls um 1800 aufkam. Anquetil fasst die «Summe des orientalischen Systems» *(summa orientalis systematis)* in vier Grundsätzen zusammen:

> Die Annahme und Verehrung eines Höchsten Wesens *(ens supremum)*,
> die Vorstellung einer Entstehung der Dinge durch Schöpfung oder Emanation,
> die Vorstellung einer übernatürlichen intelligiblen Welt *(mundi supernaturalis)*, die viel älter ist als die sinnlich erfahrbare,
> die Annahme eines Einflusses der Gestirne auf die Erde und die Körper.

Dieses «System» sei den orientalischen Religionen, den Juden sowie den christlichen katholischen wie griechisch-orthodoxen und orientalischen Theologen gemeinsam. Die Wendung «Schöpfung oder Emanation» hebt wie Spinozas «Deus sive Natura» die für den abrahamischen Monotheismus konstitutive Unterscheidung von Gott und Welt auf.[26] Diese *doctrina orientalis* lehrt ganz im Sinne der später von Eduard Röth rekonstruierten ägyptischen «Spekulation» die All-Einheit von Gott und Welt, die aus Gott als der *prima causa* des Seins hervorging. Die These einer Konvergenz östlicher und westlicher Philosophien im Gedanken der All-Einheit ist bis heute ein viel diskutiertes Thema.[27]

Hier revidiert Anquetil anscheinend seine Auffassung eines revolutionären Weltzeitalters, das zuallererst im 6. Jahrhundert v. Chr. ein Ost und West umfassendes geistiges Feld oder «System» hervorgebracht hätte, und verlegt die Existenz eines gemeinsamen religiösen Systems bereits in eine wesentlich frühere Zeit. Bei der Rekon-

struktion dieser Ur-Theologie kommt es ihm in keiner Weise auf Gleichzeitigkeit an. Wichtig ist ihm allein die inhaltliche Übereinstimmung in Ost und West. Sein Thema und sein Anliegen ist die Gleichrangigkeit der Kulturen, die Widerlegung jeder Sonderstellung des Christentums und der abendländischen Philosophie. Diese Übereinstimmung illustriert er anhand des Vergleichs zweier Textcorpora, die zeitlich 1000 bis 1500 Jahre auseinander liegen: der Upanischaden und der Hymnen des Bischofs Synesios von Kyrene. Diese Übereinstimmung ist im Übrigen so überraschend nicht, denn Synesios war nicht nur Bischof, sondern auch ein platonischer Philosoph von Rang, und der spätantike Platonismus hatte sich längst auch mit indischen Motiven angereichert. Das Postulat solcher Gemeinsamkeiten und ihres indischen Ursprungs musste Schopenhauer faszinieren und entsprach im Übrigen der Tendenz der Zeit, die ihre Wurzeln nicht mehr in Ägypten und Israel, sondern in Indien suchte.[28] In diesem Modell spielt Gleichzeitigkeit keine Rolle, im Gegenteil: Hier kommt es auf Abhängigkeit und Ausbreitung an. Offenbar war das Vorbild der indoeuropäischen Sprachverwandtschaft maßgeblich, die damals erforscht zu werden begann. Beim Zend-Avesta dagegen, den man heute viel früher als im 6. Jahrhundert v. Chr. ansetzen würde, war nicht das Alter der entscheidende Punkt, sondern die revolutionäre Neuheit und die Gleichzeitigkeit mit anderen revolutionären Neuerern.

Beiden Werken, *Zend-Avesta* und *Oupnek'hat*, ist gemeinsam, dass sie den Zugang zu uralten und authentischen Texten über zeitgenössische (im Falle der *Oupnek'hat* annähernd zeitgenössische) Traditionen suchen, im Falle des *Zend-Avesta* mithilfe der *dastūr* von Surat, im Falle der *Oupnek'hat* auf der Basis der persischen Übersetzung, die Dara Schikoh auf ähnliche Weise, nämlich mithilfe der an seinen Hof geholten indischen Spezialisten, hergestellt hatte. Erst eine Generation später trat an die Stelle dieser ethnographischen Methode der Orientalistik eine philologische Methode, die unter systematischer Ausblendung moderner Auslegungspraktiken die alten Sprachen, Sanskrit und Avestisch, erforscht und auf dieser, Anquetil noch verschlossenen Grundlage die alten Texte erschließt. Anquetil hat im Übrigen nie einen Hehl aus seinem in gewissem Sinne anachronistischen, auf Feldforschung anstatt Sprachwissenschaft be-

ruhendem Zugang zu den alten Texten gemacht. Das hebt er noch in seiner Upanischaden-Edition hervor, wenn er sich auf dem Titelblatt «Indicopleustes», Indienreisender, und nicht etwa Indologe nennt.

Als Vorläufer der neuen, im Gegensatz zu Anquetil sprachwissenschaftlich arbeitenden Generation kann vor allem der 1746 geborene William Jones gelten; sein 1786 erschienenes Buch *The Sanskrit Language* vertritt bereits die These eines gemeinsamen Ursprungs von Sanskrit, Griechisch und Latein sowie ihrer Verwandtschaft mit dem Persischen, Gotischen und Keltischen. Später waren es dann vor allem der Däne Rasmus Rask (1787–1832), der Franzose Eugène Burnouf und der Deutsche Franz Bopp (1791–1867), die als Sprachwissenschaftler und Philologen die moderne Avesta-Forschung begründeten.[29] Anquetil-Duperron kommt jedoch das Verdienst zu, sich als Erster von der auf klassischen Quellen beruhenden Zarathustra-Überlieferung emanzipiert zu haben. Seine Quellen, die bei den Parsen seiner Zeit vorhandenen und verwendeten Manuskripte, und seine «ethnologische» Methode ihrer Erschließung konnten in jedem Fall einen höheren Anspruch auf Authentizität erheben als die Chaldäischen Orakel. Er hat die Zarathustra-Forschung revolutioniert, seine Nachfolger haben sie perfektioniert. Hinter seiner Tat standen geradezu heroischer, an Besessenheit grenzender, keine Opfer scheuender Fleiß, Abenteuergeist, Individualismus und Philanthropismus, die ihn aus der Reihe gelehrter Orientalisten als eine besondere Erscheinung herausheben. Auch die kulturphilosophischen Konsequenzen, die er aus seinen Forschungen zog und die ihn zum Begründer des Achsenzeit-Theorems werden ließen, und seine politischen Folgerungen, die ihn als frühen Vorläufer des Postkolonialismus erscheinen lassen, verdienen Bewunderung.

1804 verweigerte Anquetil den Eid auf Napoleon und verlor Sitz und Einkünfte in der Akademie. In seinem Austrittsschreiben erklärte er: «Ich bin und bleibe den Gesetzen der Regierung unterworfen, unter der ich lebe und die mich beschützt. Aber die Seele, die der Himmel mir gegeben hat, ist zu groß und frei, als dass ich mich dazu erniedrigen könnte, mich durch einen Eid an meinesgleichen zu binden. Der Treueid ist nach meinen Grundsätzen nur Gott geschuldet, vom Geschöpf dem Schöpfer. Von Mensch zu Mensch hat er in meinen Augen einen Charakter von Servilität, zu der meine

indische Philosophie sich nicht bereit finden kann.»[30] Er hätte sich ebenso gut auf sein christliches, jansenistisch geprägtes Gewissen berufen können, aber dass er seine «indische Philosophie» ins Feld führt, zeigt, bis zu welchem Grade von theologischem Weltbürgertum er seine These von der Gleichrangigkeit der Kulturen verinnerlicht hat.

In seinem humanistischen Universalismus war Anquetil-Duperron ein Kind seiner Zeit, die sich von den Beschränkungen des christo- und eurozentrischen Weltbilds befreien wollte. In der Radikalität seiner moralischen und politischen Konsequenzen – Zeitgenossen beschreiben ihn als exzentrisch, über-polemisch, inkohärent, ungepflegt[31] – ging er jedoch weit über die allgemeinen Forderungen der Aufklärung hinaus. Für ihn war die Beobachtung gleichzeitiger geistiger Durchbrüche nicht nur eine interessante Entdeckung, sondern Anlass zu radikalem Umdenken. Seine Forderung nach einer «reisenden Akademie» verfolgte das Ziel, die fremden Kulturen zu erforschen, um von ihnen zu lernen und Einblicke in Möglichkeiten des Menschseins zu gewinnen, die in Europa nicht realisiert oder verkümmert waren. Anquetils Blick auf die Welt war frei von Fortschritts- und Modernisierungstheorien und darin vollkommen unzeitgemäß und seiner Zeit weit voraus.

ZWEITES KAPITEL

JEAN-PIERRE ABEL RÉMUSAT UND DAS I-CHI-WEI DES LAOTSE (1823)

So viel Aufsehen Anquetils monumentales Werk über den Zend-Avesta auch erregt hat, die Beobachtung der Gleichzeitigkeit bahnbrechender Neuerer in Ost und West, die den Grund zur Achsenzeit-Theorie legte, scheint den Lesern und Rezensenten nicht aufgefallen zu sein. Es dauerte über fünfzig Jahre, bis ein anderer Orientalist sie aufgriff und ganz andere Schlüsse daraus zog: der Sinologe Jean-Pierre Abel Rémusat (1788–1832). Rémusat stammte aus einem gebildeten Elternhaus, sein Vater gehörte zum engsten Kreis der bei Hof akkreditierten Chirurgen. Ein schwerer Unfall im frühen Kindesalter (er stürzte von einer vier Meter hohen Mauer auf hartes Steinpflaster) zwang ihn zu jahrelanger häuslicher Ruhe, die er zu ausgedehnten botanischen Studien und historischen Lektüren nutzte. Mit elf Jahren verfasste er ein mythologisches Lexikon. Nach dem frühen Tod des Vaters (1805) begann er, um die Familie ernähren zu können, ein Medizinstudium und hatte bei einem seiner Besuche im «Museum» des Abbé de Tersan ein Berufungserlebnis, das ganz ähnlich wie bei Anquetil über sein weiteres Leben entschied. Während Anquetil in der königlichen Bibliothek einige Seiten einer altpersischen Handschrift vorgelegt wurden, wurde Rémusat vom Abbé ein chinesisches Werk über Botanik gezeigt, dessen Feinheit, Genauigkeit und Farbigkeit der Abbildungen er bewunderte und dessen chinesische Bildunterschriften ihn derart faszinierten, dass er alles daransetzte, neben seinem Medizinstudium die nötigen Kenntnisse des Chinesischen zu erwerben. Beide setzten ihren Entschluss mit einem äußersten Aufwand an Leidenschaft und heroischem Durchhaltevermögen ins Werk. Während Anquetil nach

diesem Erlebnis im Alter von dreiundzwanzig Jahren zu seiner siebenjährigen gefahrvollen Indienreise aufbrach, machte sich der achtzehnjährige Rémusat an ein fünfjähriges Studium des Chinesischen, das sich umso schwieriger gestaltete, als ihm die Benutzung der chinesischen Wörterbücher in der kaiserlichen Nationalbibliothek untersagt worden war. Mit zweiundzwanzig Jahren publizierte er sein erstes sinologisches Buch, den *Versuch über die chinesische Sprache und Literatur*,[1] das mit einigen Vorurteilen aufräumte, und ließ noch im gleichen Jahr ein weiteres folgen über das *Studium der Fremdsprachen bei den Chinesen*,[2] das erstmals die frühe indisch-chinesische Kommentar- und Übersetzungsliteratur hervorhob. 1813 wurde er in Medizin mit einer lateinischen Dissertation über chinesische Medizin promoviert, hatte sich aber inzwischen einen derartigen Ruf als Sinologe verschafft, dass er bereits 1814, mit kaum sechsundzwanzig Jahren, auf den eigens für ihn eingerichteten ersten Lehrstuhl für Sinologie am Collège de France berufen wurde. 1816 wurde er als ordentliches Mitglied in die Académie des Inscriptions et Belles Lettres aufgenommen und erhielt 1824 eine Stellung als Kurator der chinesischen Handschriften an der königlichen Bibliothek, im gleichen Alter wie Anquetil, der nach seiner Rückkehr aus Indien an dieser Bibliothek zum Interpreten der orientalischen Handschriften ernannt wurde. Beide, Anquetil und Rémusat, waren Pioniere und Gründer ihrer Fächer, der Iranistik und der Sinologie, ebenso wie Jean-François Champollion (1790–1832), der die Hieroglyphenschrift entzifferte und die Ägyptologie begründete. Alle drei verschrieben sich mit einer an Besessenheit grenzenden Leidenschaft ihren im Jünglingsalter gesetzten Zielen.

Das Werk, in dem Rémusat – eher beiläufig und ganz am Ende – auf Anquetils Beobachtung zurückkommt, erschien 1823: *Mémoire sur la vie et les opinions de LAO-TSEU*, «Abhandlung über das Leben und die Ansichten des Laotse». Schon der Untertitel stellt die These transkontinentaler Zusammenhänge heraus: «Der chinesische Philosoph des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeit, der die Ansichten gelehrt hat, die sonst Pythagoras, Platon und ihren Schülern zugeschrieben werden» (*philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples).* Es kommt Rémusat darauf an, Laotse in das von Anquetil aufgezeigte

Feld hineinzustellen, das dieser mit der Strahlkraft dreier «Genies» – Konfuzius, Zarathustra, Pherekydes – besetzt hatte. So wollte er die von Anquetil behauptete Kohärenz mit neuen Argumenten inhaltlich füllen und intensivieren. Gleich die ersten Sätze machen den neuen Ansatz klar:

> Unter den Tatsachen, die sich auf die Völker Ostasiens beziehen, scheinen uns jene ein besonderes Interesse zu verdienen, die auf frühe Kommunikation und Beziehungen zwischen diesen Völkern und den Nationen des Westens hinzuweisen scheinen, die den seit dem Mittelalter entstandenen vorausliegen. Aber die Eroberungen, Invasionen, Wanderungsbewegungen, Reiserouten und die berühmten Handelsbeziehungen und der «Proselytismus» sind nicht die einzigen Umstände, die man ins Auge fassen sollte. Auch unter den Lehren und sogar den Irrtümern können frappante Analogien bestehen, die man nicht dem Zufall zuschreiben kann.»[3]

Also nicht ein geheimnisvolles Wirken der Natur, sondern Kommunikation steht nach Ansicht von Rémusat hinter den Analogien in Ost und West. Was bei Anquetil ein lange übersehener Nebengedanke im Zusammenhang mit der Bestimmung von Zarathustras Lebensdaten ist, das steht bei Rémusat im Vordergrund seiner Laotse-Studie. Der Ausdruck «prosélytisme» verdient in unserem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit: Er bezieht sich auf einen wichtigen Aspekt jener Ideen-Expansion, die bereits Anquetil hervorgehoben hatte. Proselytismus bedeutet Gewinn von Einfluss und Anhängerschaft, also genau das, worin nach Anquetils Auffassung Konfuzius, Zarathustra und Pherekydes vor allen anderen Gesetzgebern, Morallehrern und Religionsstiftern hervorgeragt haben. Denn ihnen war es gelungen, durch ihre Ausstrahlung sowohl in geographischer Hinsicht jenes von China bis Griechenland und Rom reichende im damaligen Sinne globale «Feld» zu bilden als auch im zeitlichen Sinne eine neue Epoche in der Menschheitsgeschichte heraufzuführen.

Gleich einleitend bezieht sich Rémusat dabei auf die Übereinstimmungen zwischen einzelnen Lehren chinesischer Philosophen und dem Christentum, die schon von den früheren Missionaren wie Prémare, Fouquet, Bouvet entdeckt bzw. behauptet worden waren. Die

Entdeckung oder Konstruktion solcher Beziehungen war ein zentrales Thema der barocken Orientforschung und von der offiziellen katholischen Lehre auf das Wirken des Teufels als «Affe Gottes» zurückgeführt worden, der sich bemühte, die göttlichen, das heißt biblischen Lehren und Institutionen unter den Heiden in pervertierter Form nachzuahmen. In seiner Schrift über *Die Hebräischen Mysterien* (1787) zitiert der Philosoph Carl Leonhard Reinhold diese Theorie mit den Worten eines gewissen Pater Fagius: «Alle Übereinstimmung dieser Gebräuche kam von der List des Teufels her, der bekanntlich ein Affe Gottes ist und die meisten ursprünglich hebräischen Ceremonien verfälschet, und zu seinem Dienste zu gebrauchen gewußt habe.»[4] Mit dem prominentesten Vertreter dieser katholischen Kulturtheorie, Pierre-Daniel Huet (1630–1721),[5] hatten sich von protestantischer Seite, was Ägypten angeht, John Spencer (1630–1693),[6] und Zarathustra betreffend Thomas Hyde (1636–1703)[7] auseinanderzusetzen. Der frühneuzeitlichen Orientforschung waren die «achsenzeitlichen» Zusammenhänge also seit Langem bekannt; ihrem katholischen Zweig erschien das von Anquetil konstruierte Feld als ein teuflisches Netzwerk von «Derivationen und Deformationen des biblischen Archetyps» (Stausberg). Der Teufel als Verursacher interkultureller Analogien spielte im 18. Jahrhundert keine Rolle mehr, aber noch Anquetil und Herder hatten gegen die herrschende Meinung anzukämpfen, dass alle Kultur und alle Weisheit von Noah und Mose ausgingen und sich von diesem einen Ursprung aus über die bewohnte Welt verbreitet haben. Anquetils zentrales Anliegen war der Nachweis der Polygenesie der Kulturen; Rémusat führt diesen Ansatz weiter, indem er die von Anquetil mit dem Hinweis auf die «Natur» praktisch offengelassene Frage nach der Ursache dieser Analogien durch «communication et rapports» beantworten will.

Rémusat beginnt wie Anquetil mit einer Biographie seines Helden, Laotse, dessen Lebenszeit er zwischen dem Ende des 7. und dem Ende des 6. Jahrhunderts ansetzt.[8] Seinem Ansatz entsprechend interessiert ihn vor allem die Westreise, die Laotse nach Beendigung seines Buches über die Tugend und die Vernunft (*Daodejing* bzw. *Tao-te-king* in Remusats Schreibweise) angetreten haben soll. Darüber sind sich alle Überlieferungen einig; Rémusat aber setzt sie im Gegensatz zur Überlieferung *vor* der Abfassung des *Daodejing* an,

weil er darin die Spuren von Laotses Begegnung mit dem Westen zu erkennen glaubt. Worin bestehen nun die Analogien zwischen Laotses *Daodejing* und den Schriften Platos und seiner Schule? An erster Stelle setzt er den Begriff *tao*, den er als «*raison, parole, et cause universelle*» – Vernunft, Wort, universale Ursache – (23) wiedergibt, mit dem griechischen *logos* gleich. In dem chinesischen *tao*, eigentlich «Weg», sieht er eine Metapher für «Vernunft»:

> Dieses Wort Tao scheint mir nur richtig wiedergegeben durch das Wort *λόγος* und seine Ableitungen in dem dreifachen Sinne von «Höchstem Wesen» (*souverain être*), «Vernunft» und «Wort» (*parole*) sowie als Ausdruck für den Akt des Sprechens, Räsonnierens, Rechenschaft-Gebens. Das ist offenkundig der *λόγος* Platons, der das Universum eingerichtet hat, die universale Vernunft Zenons, Kleanthes' und anderer Stoiker, das ist jenes Wesen, von dem Amelius meinte, ein Philosoph (den Eusebius mit dem hl. Johannes identifizierte) habe es als «die Vernunft Gottes» bezeichnet, jenes Wesen, das die Brahmanen mit einem Wort bezeichnet haben, das in einem Origenes zugeschriebenen Buch als *λόγος* wiedergegeben wird, kurzum, es handelt sich um denselben Begriff einer ersten Ursache des Universums, der bei den Philosophen der führenden Richtungen des Altertums so verbreitet war, dass man allen Grund hat zu glauben, dass er eine der Grundlagen der ägyptischen Theologie und der östlichen Nationen dargestellt habe, bei denen diese Philosophen studiert haben.[9]

In diesem Fall ist also der Osten der gebende Teil; die westlichen Philosophen haben die Logos-Lehre im Orient gelernt. Da Ägypten ausdrücklich genannt ist, denkt Rémusat offensichtlich an die antiken Überlieferungen von Reisen und längeren Aufenthalten Platons, Pythagoras', Eudoxos' und vieler anderer griechischer Philosophen nach und in Ägypten. In der Tat ist im theologischen Denken der Ägypter die Vorstellung vom schöpferischen Gotteswort seit alter Zeit nachzuweisen, zunächst mit Bezug auf die Entstehung der Götter aus den Worten des Urgottes, dann aber seit etwa 1300 v. Chr. auch mit Bezug auf die Entstehung der Welt und der Dinge überhaupt.[10] Sollten sich wirklich im Ägypten des 5. bis 3. Jahrhunderts v. Chr. Diskussionen zwischen griechischen Philosophen und ägyptischen Priestern abgespielt haben, dann werden letztere gewiss

nicht versäumt haben, ihre griechischen Gesprächspartner mit dem neuesten Stand ihrer Weltentstehungslehre bekannt zu machen, wie ihn etwa das berühmte «Denkmal memphitischer Theologie» repräsentiert.[11] Da Plutarch eine besonders eindrucksvolle Passage über die mittelplatonische Logos-Lehre gerade in seiner ägyptologischen Schrift *Über Isis und Osiris* anführt (§ 67), konnte man leicht der Ansicht sein, er beziehe sich hier auf ägyptische Theologie.[12]

Für die Bedeutung des Tao als *cause universelle* zitiert Rémusat den Anfang des *Daodejing*, den er folgendermaßen übersetzt:

> Die (primordiale) Vernunft kann der Vernunft unterworfen (oder durch Worte ausgedrückt) werden; aber das ist eine übernatürliche Vernunft. Man kann ihr einen Namen geben; aber er ist unaussprechlich. Ohne Namen ist es das Prinzip von Himmel und Erde; mit Namen ist es die Mutter des Universums. Man muss frei von Affekten *(passions)* sein, um seine Vollkommenheit zu betrachten *(contempler)*; mit Affekten betrachtet man es nur in seinem wenigst vollkommenen Zustand. Das sind nur zwei Arten, einen einzigen Ursprung zu bezeichnen, dieses Wesen, das man *unergründliche Tiefe* (*profondeur impénétrable*) nennen kann; diese Tiefe umschließt alle vollkommensten Wesen.[13]

In der Übersetzung von Richard Wilhelm liest sich das so:

> Der SINN, der sich aussprechen läßt,
> ist nicht der ewige SINN.
> Der Name, der sich nennen läßt,
> ist nicht der ewige Name.
> «Nichtsein» nenne ich den Anfang von Himmel und Erde.
> «Sein» nenne ich die Mutter der Einzelwesen.
> Darum führt die Richtung auf das Nichtsein
> zum Schauen des wunderbaren Wesens,
> die Richtung auf das Sein
> zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten.
> Beides ist eins dem Ursprung nach
> und nur verschieden durch den Namen.
> In seiner Einheit heißt es das Geheimnis.
> Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis
> ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten.[14]

Was die Übersetzung von *tao* bzw. *logos* betrifft, fühlt man sich an den Anfang von Goethes Faust erinnert. Rémusat führt im Folgenden eine weitere Passage aus dem *Daodejing* an, in der er Analogien zu westlichem Denken erkennt:

> Vor dem Chaos, das der Geburt von Himmel und Erde vorausging, existierte ein einziges Wesen, unermesslich und schweigend, unbeweglich und immer aktiv ohne sich jemals zu verändern. Man kann es als die Mutter des Universums betrachten. Ich kenne seinen Namen nicht, aber ich bezeichne es mit dem Wort *Vernunft*. Gezwungen, ihm einen Namen zu geben, nenne ich es groß (*grandeur*), Fortschritt (*progression*), Entfernung (*éloignement*), Gegensatz (*opposition*). Es gibt in der Welt vier Arten von Größe: die der Vernunft, des Himmels, der Erde, des Königs, der auch eine der vier ist. Der Mensch hat seinen Typus und sein Vorbild an der Erde, die Erde am Himmel, der Himmel an der Vernunft und die Vernunft in sich selbst.[15]

In der Übersetzung Richard Wilhelms:

> Es gibt ein Ding, das ist unterschiedslos vollendet.
> Bevor der Himmel und die Erde waren, ist es schon da,
> so still, so einsam.
> Allein steht es und ändert sich nicht.
> Im Kreis läuft es und gefährdet sich nicht.
> Man kann es nennen die Mutter der Welt.
> Ich weiß nicht seinen Namen.
> Ich bezeichne es als Sinn.
> Mühsam einen Namen ihm gebend, nenne ich es: groß.
> Groß, das heißt immer bewegt.
> Immer bewegt, das heißt ferne.
> Ferne, das heißt zurückkehrend.
> So ist der Sinn groß, der Himmel groß, die Erde groß,
> und auch der Mensch ist groß.
> Vier Große gibt es im Raume, und der Mensch ist auch darunter.
> Der Mensch richtet sich nach der Erde.
> Die Erde richtet sich nach dem Himmel.
> Der Himmel richtet sich nach dem Sinn.
> Der Sinn richtet sich nach sich selber.

Rémusat meint, alle Gedanken dieser Passage, manche sogar Wort für Wort, in den Schriften Platons und seiner Schule wiederfinden zu können. Besonders hebt er die Beziehung von Mensch und Kosmos hervor, in der er die Beziehung von Mikro- und Makrokosmos wiedererkennen will. Dafür zitiert er aus einem anderen chinesischen Werk:

> Das Universum ist durch die Vereinigung zweier Prinzipien gebildet, ebenso steht es mit dem Körper des Menschen. Das Universum ist ein Mensch und der Mensch ist ein kleines Universum.[16]

Worauf es Laotse, Rémusat zufolge, ankommt, ist «die Beziehung und Verbindung zwischen der physischen und der moralischen Welt, der natürlichen und der politischen Ordnung in den Ideen des Konfuzius und allen Philosophen seiner Schule».[17] Besser lässt sich allerdings auch das altägyptische Prinzip Ma'at nicht zusammenfassen.

Im ebenfalls der Kosmogonie gewidmeten 42. Abschnitt des *Daodejing*, den ich hier nicht ebenfalls in extenso wiedergeben will, erkennt Rémusat dieselbe Verbindung von Kosmogonie und Psychogonie, die er auch bei Pythagoras und Platon findet, und ganz besonders bei Timaios von Lokros, dessen Ausdrücke ihm geradezu eine Übersetzung der chinesischen Passage zu sein scheinen. Auch der Philosoph Salustios meint, dass alle Dinge von der Vernunft *(nous)* hervorgebracht und von der Seele *(psyche)* bewegt werden. Des Weiteren führt er Hermes (Trismegistos) an, «der aus dem Nous den Vater der kreativen Intelligenzen macht, *πατήρ δέ δημιουργός*, der eine Stufenleiter etabliert zwischen der Materie, der Luft, der Seele, dem *νους* und Gott».[18] Mit all dem bemüht sich Rémusat, die Analogie zwischen chinesischem und (neu-)platonischem Denken, genauer gesagt, der chinesischen und der platonischen Lehre vom Einen (Henologie), zu unterfüttern.

Die überraschendste und in seinen Augen schlagendste Analogie hebt sich Rémusat bis zum Schluss auf. Sie findet er im 14. Abschnitt des *Daodejing*:

> Das, was ihr betrachtet und seht es nicht, heißt I; das was ihr hört und versteht es nicht, heißt Hi; das was eure Hand sucht und fasst es nicht,

> heißt Wei. Das sind drei Wesen, die man nicht verstehen kann und die vermischt nur eines sind. Das Obere ist nicht heller, das Untere ist nicht dunkler. Das ist eine ununterbrochene Kette, die man nicht nennen kann, die ins Nichtsein eintritt. Man nennt es Form ohne Form, Bild ohne Bild, undefinierbares Wesen. Nach vorn (ihm entgegen, J. A.) gehend sieht man es nicht von vorn, ihm folgend sieht man es nicht von hinten. Wer den Urzustand der Vernunft erfasst (d. h. das Nichtsein der Wesen vor der Schöpfung) um würdigen zu können, was gegenwärtig existiert, das Universum, man kann sagen, dass er die Kette der Vernunft hält. (40 f.)[19]

In Richard Wilhelms Übersetzung lautet der Abschnitt:

> Man schaut nach ihm und sieht es nicht:
> Sein Name ist Keim.
> Man horcht nach ihm und hört es nicht:
> Sein Name ist Fein.
> Man faßt nach ihm und fühlt es nicht:
> Sein Name ist Klein.
> Diese drei kann man nicht trennen,
> darum bilden sie vermischt Eines.
> Sein Oberes ist nicht licht,
> sein Unteres ist nicht dunkel.
> Ununterbrochen quellend,
> kann man es nicht nennen.
> Er kehrt wieder zurück zum Nichtwesen.
> Das heißt die gestaltlose Gestalt,
> das dinglose Bild.
> Das heißt das dunkel Chaotische.
> Ihm entgegengehend sieht man nicht sein Antlitz,
> ihm folgend sieht man nicht seine Rückseite.
> Wenn man festhält den Sinn des Altertums,
> um zu beherrschen das Sein von heute,
> so kann man den alten Anfang wissen.
> Das heißt des Sinns durchgehender Faden.
> (Zu anderen Übersetzungen siehe unten, S. 127 f.)

Was Richard Wilhelm mit «Keim», «fein», «klein» wiedergibt, lässt Rémusat unübersetzt: «I», «Hi», «Wei» (夷 [i], hi 希 [hei], 微 [wei]),[20] um darauf die überraschendste seiner Analogien zu gründen: YI –

Hi – Wei, das gibt im Chinesischen überhaupt keinen Sinn und läßt sich Rémusat zufolge nur als Wiedergabe des hebräischen Gottesnamens JHW(H) erklären, der griechisch als *Ιαω* oder *ἰαού* (hierfür verweist Rémusat auf Clemens von Alexandria, *Stromateis* Buch V, Kapitel VI) wiedergegeben wird. Völlig unzweifelhaft ist IAO die griechische Wiedergabe des hebräischen Gottesnamens. In ägyptischen Quellen, die Rémusat noch nicht kennen konnte, erscheint er in der Tat als *Jhw* (Jahu) und so oft auch in hebräischen Personennamen. Nach Rémusat wäre also § 14 des *Daodejing* nichts anderes als ein chinesischer Midrasch über IHW im Sinne des Tao. Heutigen Augen erscheint diese längst vergessene Gleichsetzung von I-Hi-Wei als absurd, aber ihren «Entdecker» Rémusat muss sie elektrisiert haben. «Es ist jedenfalls sehr bemerkenswert, dass die genaueste Transkription dieses berühmten Namens sich in einem chinesischen Buch findet; denn Laotse hat die Aspiration (das erste He in der Wortmitte, J. A.) bewahrt, die sich im griechischen Alphabet nicht wiedergeben ließ.» Das He (ה) am Wortende sei nach Rémusat ohnehin nicht gesprochen worden. Darüber hinaus hält er es aber für wahrscheinlich, dass es den Philosophen welcher Nation auch immer darauf ankam, ein Drei-Buchstaben-Wort zu finden, um ihre Idee einer Triade auszudrücken, seien es Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, seien es die drei prinzipalen Attribute Sein, Vernunft und Leben:

> wie auch immer, die bislang unbekannte Tatsache eines hebräischen Namens in einem alten chinesischen Buch ist immer einigermaßen einzigartig und bleibt, denke ich, vollständig bewiesen, wenn es auch noch viel zu tun gibt, sie auf eine befriedigende Weise zu erklären. Das ist ein wesentlicher Punkt, auf dem ich nicht genug insistieren kann: denn es mag zur Not möglich sein, Zweifel zu hegen über mehr oder weniger obskure Punkte der Lehre oder mehr oder weniger vage metaphysische Unterscheidungen, die seit jenen fernen Jahrhunderten sich in verschiedenen Gegenden verbreitet haben und deren Ursprung noch lange ungewiss bleiben wird. Aber dieser Name, so gut bewahrt im Tao-te-king, dass man sagen kann, die Chinesen haben ihn besser gekannt und genauer transkribiert als die Griechen, ist eine wirklich charakteristische Besonderheit: es scheint mir unmöglich zu bezweifeln, dass dieser Name syrischen Ursprungs ist, und ich betrachte ihn

> als einen unbezweifelbaren Hinweis auf den Weg, den die Ideen, die wir pythagoräisch oder platonisch nennen, genommen haben, um bis nach China zu gelangen.» (47 f.)

Das klingt nun, als seien die Ideen von Westen nach Osten gewandert. Aber nein:

> Laotse ist sehr weit nach Westen gereist, in die Gegend von Balkh, vielleicht in Persien oder sogar in Syrien; allerdings nach Meinung der besten Autoren nach Vollendung seines Buchs, und ist nie in sein Land zurückgekehrt. Welches Motiv mag ihn gegen Ende seines Lebens so weit fortgetrieben haben? Suchte er nicht die Erklärung der Prinzipien, die ihm vorher zugekommen waren? Ging er nicht wie Pythagoras und Platon in ihren Ägyptenreisen zurück zu den Quellen, aus denen sie ihre Ansichten bezogen haben? (48)

Heute wissen wir, dass es sich um Legenden handelt, dass Laotse nichts als ein Sammelname ist für bestimmte unter dem Namen Daoismus zusammengefasste geheiligte Überlieferungen, ähnlich wie der Name Homer für die griechischen Mythen um den Trojanischen Krieg und der Name Mose für die hochnormativen Überlieferungen der Israeliten. Mose und Laotse haben überdies gemeinsam, dass sie verschwunden sind und ihr Grab unbekannt ist. Aber das nimmt der unter seinem Namen im *Daodejing* überlieferten Lehre nichts von ihrem charakteristischen Profil. Abschließend fasst Rémusat deren Züge noch einmal zusammen:

> Laotse setzt als ersten Ursprung aller Dinge wie die Platoniker und die Stoiker die Vernunft an, erhabenes Wesen, undefinierbar, keinem Typus zugehörig als sich selbst. Wie Platon gibt er diesem Wesen einen Namen, der Vernunft und Wort bedeutet. Wie Pythagoras knüpft er die Kette der Wesen an die Monade, an das einzige aus sich selbst existierende Wesen. Wie Platon erblickt er in der Welt und im Menschen eine Kopie des göttlichen Archetyps. Wie Pythagoras und die meisten der antiken griechischen Philosophen hält er die Seelen für Emanationen des Äthers, die sich nach dem Tod mit ihm vereinen werden, und ebenso wie Platon verweigert er den Bösen die Fähigkeit, sich mit der Weltseele zu vereinen. Wie Salustius[21] stellt er sich zwischen Geist und

> Materie ein harmonisierendes Prinzip vor, als vereinigenden Dunst, den Lebenshauch, die Weltseele. Wie die Platoniker unterscheidet er zwischen dem Urzustand der göttlichen Vernunft vor der Entstehung der Welt und seinem gegenwärtigen Zustand nach der Überwindung des Chaos und seit sie das Universum gedacht und geschaffen hat. Wie sie bildet er eine mystische und höchste Triade, sei es der drei göttlichen Zeiten, sei es seiner prinzipalen Attribute oder Handlungsweisen; und diese unaussprechliche Dreiheit bezeichnet er mit einem der heiligen Schrift entnommenen Namen, der nur in der hebräischen Sprache seine Wurzel hat. Und alle diese Ideen sind in China wenn nicht Laotse eigentümlich, so doch weit entfernt von denen der allgemeinen Lehre, der Moralphilosophie des Konfuzius. Diese Entsprechungen und viele andere, die man anführen könnte, scheinen uns kein Werk des Zufalls. … Diese Analogien sind zu schlagend, zu positiv, zu vielfältig, um in ihnen anderes als die Wirkungen von Kommunikation zu sehen. (51 f.) … Man kann diese Bestätigungen zusammenfassen in einer allgemeineren Feststellung, mit Mosheim und Anquetil du Perron, dass die fraglichen Ansichten zu dieser orientalischen Lehre gehören, die dem zweiten der beiden Autoren zufolge von den Indern zu den Persern und von den Persern zu den Griechen und Römern gekommen ist.

Johann Lorenz von Mosheim, dieser geschworene Feind des Neuplatonismus, wäre mit Rémusat und seiner Verbindung von Daoismus und Platonismus sicher nicht einverstanden. Anquetil-Duperron hat in *Oupnek'hat* das, was ihm aus hinduistischen und buddhistischen Quellen als «orientalische Lehren» erschien, als eine Ur-Religion oder Ur-Philosophie gedeutet, die sich aus indischen Ursprüngen in der Tat nach Ost und West verbreitet habe. In seinem *Zend-Avesta* hat er allerdings das Gegenteil von dem vertreten, was Rémusat ihm hier zuschreibt. Nicht eine sukzessive Ideenwanderung von Ost nach West, sondern ein gleichzeitiges Auftreten vergleichbarer Ideen in Ost und West rief seiner Meinung nach die «époque considérable dans l'histoire du genre humain» hervor, für die sich seit Jaspers der Ausdruck «Achsenzeit» eingebürgert hat.

Auch wenn Rémusats Gleichung *i-xi-wei* = JHW abwegig ist, steht und fällt sein Beitrag doch keineswegs mit dieser Idee, die ihm so wichtig war und die ihn zweifellos zu dieser Studie motiviert hat. Seine bleibende Bedeutung zeigt sich gerade im Zusammenhang mit

dem «Achsenzeit»-Diskurs. Er hat nicht nur das Verdienst, das von Anquetil anhand der drei Namen Konfuzius – Zoroaster – Pherekydes entworfene Feld um die Namen Laotse, Pythagoras und Platon erweitert und sogar Israel in seine Konzeption der «Achsenzeit» einbezogen, sondern inhaltliche Konvergenzen von unvergleichlich höherer Differenziertheit und Tiefenschärfe aufgezeigt zu haben.

DRITTES KAPITEL

HEGEL: DIE ZEIT WIRD ZUM RAUM (1827)

Hegel, der große Philosoph, bedarf hier keiner biographischen Einführung. Aber es bedarf einer Begründung, warum er überhaupt in diesem Zusammenhang auftritt, stellt seine Vorstellung vom geistigen Gang der Menschheit doch das genaue Gegenteil dessen dar, worum es beim Theorem der «Achsenzeit» geht. Wo die Vertreter der «Achsenzeit» Gleichzeitigkeit und Analogie sehen, geht es Hegel um Nachzeitigkeit und Differenz. Das «geistige Feld», das in der Sicht der Achsenzeit-Vertreter durch das gleichzeitige Auftreten großer Geister in Ost und Welt entsteht und eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte heraufführt, entsteht für Hegel im Laufe der Jahrtausende, und dieser Prozess ist nichts anderes als die Geschichte selbst in Raum und Zeit. Aus der «Revolution», von der Anquetil sprach, wird bei Hegel Evolution.[1] Aber gerade die Passgenauigkeit des Gegensatzes in allen Punkten spricht dafür, Hegels Geschichtstheorie hier zu behandeln: Sie bildet den dialektischen Gegenpol der Achsenzeit-Theorie und wird dann von Jaspers auch als solcher gesehen und bekämpft.

Hegel entwickelt seine Sicht der Dinge in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, die er in Berlin in den Wintersemestern der Zwanzigerjahre insgesamt fünfmal hielt. Ihre Drucklegung – ich benutze die Reclam-Ausgabe von 1961 – basiert auf den Mitschriften von Eduard Gans und Manuskripten aus Hegels Nachlass. Im Laufe dieser Jahre zwischen 1820 und 1830 gelang Champollion die Entzifferung der Hieroglyphen (1822), stellte Rémusat die chinesische Philologie auf eine gesicherte Grundlage und machte Europa mit den Grundzügen der Lehren Laotses bekannt, wurde die Ver-

wandtschaft der indoeuropäischen Sprachfamilie erkannt und ausgebaut, erschienen die ersten zuverlässigen Übersetzungen aus dem Sanskrit. Es war eine wahre «Gründerzeit» der Orientalistik, in der sich Hegel im Medium der akademischen Vorlesung über den geistigen Entwicklungsgang der Menschheit Rechenschaft abzulegen versuchte. Die Dinge, über die er schrieb, waren durch die sich ausbreitenden Forschungen in Fluss geraten, und er versuchte redlich, mit diesen rasanten Entwicklungen Schritt zu halten.

Auch Hegel bringt, genau wie «Achsenzeit»-Theoretiker vor und nach ihm, China, Indien, Persien, Israel, Ägypten und die Mittelmeerwelt in einen Zusammenhang, aber dieser Zusammenhang ist nicht der eines «Feldes», sondern der eines progressiven Ablaufs. Kurz gesagt macht Hegel, darin ganz Kind seiner Zeit – des beginnenden Historismus, der alles aus seiner Genese verstehen will –, aus dem Durchbruch der Achsenzeit eine Evolutionsgeschichte des menschlichen Geistes. Die Geschichte dieses Geistes beginnt für Hegel nicht etwa mit der Menschwerdung oder der Sesshaftigkeit, sondern mit der Entstehung von Staat und Schrift. Gesellschaften ohne Staat und Schrift haben für Hegel keine Geschichte und bleiben außerhalb seiner Analyse. Das ist neu, und es bleibt neu. Keiner der Achsenzeit-Theoretiker einschließlich Karl Jaspers hat sich über die sozialen, politischen und medialen bzw. technischen Bedingungen sonderlich Gedanken gemacht, die die Voraussetzungen dieser Geschichte bilden, sei es als Revolution, sei es als Evolution. Für Hegel ist die Geschichte die Resultante aus Handlung und Erinnerung, und wie geschichtsbildendes Handeln den Staat als Aktanten, braucht geschichtsbewahrendes und formendes Gedächtnis die Schrift.

Auch wenn man sich heute von der Vorstellung losgesagt hat, dass Schriftlosigkeit Geschichtslosigkeit bedeutet und Völker ohne Schrift außerhalb der Geschichte leben, stellt die von Hegel aufgezeigte Konjunktion oder Allianz von Staat und Schrift eine geniale Einsicht dar. Nicht die Geschichte, aber die Geschichts-«schreibung» ist ohne Schrift schwer denkbar, vor allem aber können größere Staaten ohne Bürokratie und leistungsfähige Aufzeichnungsmedien nicht funktionieren. Hegel geht dann so weit zu behaupten, dass Geschichte ohne Geschichtsschreibung nicht denkbar ist. Geschichte gibt es nur, wo sie

geschrieben wird. *Res gestae* und *historia rerum gestarum* bedingen sich gegenseitig.

«Der Staat», schreibt Hegel, «ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist», und bezieht damit einen Standpunkt, der vom Geist der Torah (wie er selbst später hervorhebt[2]) und des Neuen Testaments ebenso weit entfernt ist wie er der chinesischen und der altägyptischen Staatsidee nahe kommt, und fährt fort: «Er ist so der Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und im Genusse ihrer Objektivität lebt.» (86/87) Objektivität heißt für Hegel Intersubjektivität und ist das Gegenteil von Individualität. Es geht bei Geschichte um *kollektives* Handeln und *kollektives* Gedächtnis. «Indem der Staat», so heißt es weiter, «eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Notwendig ist das Vernünftige als das Substanzielle und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen.» (87) Der Staat ist für Hegel das Instrument der Verwirklichung der Freiheit, die das Thema der Welt- und das heißt der Geistesgeschichte bildet. «Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmählich zum Bewusstsein und zum Wollen der Wahrheit (d. h. der Freiheit) kommt; es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewusstsein.» (104) Der Geist ist also eine kollektive Größe; daher braucht er den Staat als die Organisationsform der Kollektivität. Hegel spricht von «Volksgeistern» als nationalen oder partikularen Varianten des universalen «Weltgeists», der sich in ihnen ausdifferenziert. Der Staat generiert die Geschichte, indem er den Volksgeist organisiert und seine Dynamik in Gang setzt, und die Schrift bewirkt die Gegenwärtigkeit des Vergangenen. «Alles ist ihr in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist unsterblich … So ist hiermit schon gesagt, dass die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stadien in sich begreift … Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe.» (137) Hegels Geist entspricht also in mancher Hinsicht dem, was wir das kulturelle Gedächtnis nennen, nur dass Hegel dessen je kulturspezifische, identitätsbezogene Grenzen in einem allgemeinen Menschheitsgedächtnis bzw. Weltgeist aufhebt.

China ist für Hegel der älteste Staat der Erde und folglich der Ursprung der Geschichte. «Mit dem Reiche China hat die Geschichte zu beginnen, denn es ist das älteste, soweit die Geschichte Nachricht gibt. (…) Die chinesische Tradition steigt bis auf 3000 Jahre vor Chrsti Geburt herauf.» (182 f.) Heute wissen wir, dass Schrifterfindung und Staatenbildung in Mesopotamien und Ägypten ungefähr 1500 Jahre früher einsetzen als in China, dessen Anfänge, was Staatlichkeit und Schriftlichkeit betrifft, kaum vor 1500 v. Chr. zurückreichen, aber nach Hegels Gewährsmännern liegt China vorne: «Nach der Berechnung eines Engländers geht die ägyptische Geschichte z. B. bis auf 2207 Jahre vor Christus, die assyrische bis auf 2221, die indische bis auf 2204 hinauf. Also bis auf ungefähr 2300 Jahre vor Christi Geburt steigen die Sagen in Ansehung der Hauptreiche des Orients.» (183)

In Hegels evolutionistischer Perspektive sind die einzelnen Reiche = Gesellschaften = Kulturen, die die Stufen dieses Entwicklungsganges bilden, durch eine spezifische Defizienz, ein besonderes «Noch nicht» charakterisiert. Dieses «Noch nicht» besteht in verschiedenen Graden des Fehlens von Freiheit und Bewusstheit und ist naturgemäß in China am stärksten ausgeprägt. Erst Griechenland erreicht erstmals ein Stadium der Vollkommenheit.

Was es in China bei aller Großartigkeit seines Reichs und seiner Kultur noch nicht gibt, ist Innerlichkeit und Reflexivität. In China herrscht die reine «Substantialität des Sittlichen», das heißt, dass hier «alles Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist» (177). Der allgemeine Wille sagt hier in China unmittelbar, «was der Einzelne tun solle, und dieser folgt und gehorcht ebenso reflexions- wie selbstlos» (188). «Alle Verhältnisse sind durch rechtliche Normen fest befohlen: die freie Entscheidung, die moralische Empfindung überhaupt ist dadurch gründlich getilgt.» (198). In diesem Fehlen von Innenwelt liegt Chinas spezifisches «Noch nicht»: «dass alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst, entfernt ist.» (211)

Ist in China der Geist in einer Gesellschaft gebunden, die in äußeren Normen und Konventionen erstarrt ist, so darf er in Indien träumen. Im Traum verschwinden die Gegensätze zwischen Ich und Welt. «Die indische Anschauung ist ganz allgemeiner Pantheismus, und

zwar ein Pantheismus der Einbildungskraft, nicht des Gedankens.» (214). Der Geist «ist darin verloren und von diesen Träumereien als von seinem Ernste und seiner Realität hin und her geworfen, er ist diesen Endlichkeiten preisgegeben als seinen Herren und Göttern. So ist also alles, Sonne, Mond, Sterne, der Ganges, Indus, Tiere, Blumen, alles ist ihm ein Gott, und indem eben in dieser Göttlichkeit das Endliche seinen Bestand und seine Festigkeit verliert, so verschwindet aller Verstand desselben; und umgekehrt das Göttliche, weil es für sich veränderlich und unstet ist, so ist es durch diese niedrige Gestalt völlig verunreinigt und absurd.» (214) «Indem das Allgemeine zu sinnlicher Gegenständlichkeit verkehrt wird, wird diese auch aus ihrer Bestimmtheit zur Allgemeinheit herausgetrieben, wodurch sie sich haltungslos zur Maßlosigkeit erweitert.» (236)

Beim Übergang von der einen zur anderen Stufe ist nun Hegel bemüht, die Differenz des Neuen zum Vorhergehenden als einen Fortschritt auf derselben Entwicklungslinie darzustellen: «In China war die Gleichheit aller Individuen vorherrschend und deshalb das Regiment im Mittelpunkte, dem Kaiser, so dass das Besondere zu keiner Selbständigkeit und subjektiven Freiheit gelangte. Der nächste Fortgang dieser Einheit ist, dass dieser Unterschied sich hervortut und in seiner Besonderheit selbständig gegen die alles beherrschende Einheit wird.» (218) An die Stelle der chinesischen Einheit und Gleichheit im starren Rahmen des Staates tritt in Indien die radikale Verschiedenheit im Rahmen des Kastensystems. In Indien zerfällt die chinesische «Einheit des Staatsorganismus». So kommt Bewegung in die Geschichte, «ein steter Wechsel, ein nie beruhigtes Schweifen von einem Extrem zum anderen» (180). Den deutlichsten Gegensatz zwischen China und Indien sieht Hegel auf dem Gebiet der Geschichte: «Die Chinesen haben die genaueste Geschichte ihres Landes, und es ist schon bemerkt worden, welche Anstalten in China getroffen werden, dass alles genau in die Geschichtsbücher verzeichnet werde. Das Gegenteil ist in Indien der Fall.» (241). Zusammenfassend attestiert Hegel China einen «durchaus phantasielosen Verstand» und Indien eine «ungeheure, vernunftlose Einbildung» (247).

Dem Buddhismus widmet Hegel ein eigenes Unterkapitel (248–255). Für Hegel ist das «die Religion des Insichseins» (250) und steht in schärfstem Gegensatz zur Äußerlichkeit der chinesischen Geistes-

welt, aber es geht dabei um eine vor allem negative Weise der «Erhebung des Geistes aus seiner Äußerlichkeit zu sich selbst», in Richtung auf das Nichts als «das abstrakt mit sich Eine» (251). Auf «affirmative Weise» manifestiert sich der Geist im Buddhismus in unmittelbarer Form, und zwar in menschlicher Gestalt. «Die Sonne, die Sterne sind noch nicht der Geist, wohl aber der Mensch, der hier als Buddha, Gautama, Foe, in der Weise eines verstorbenen Lehrers, und in der lebendigen Gestalt des Ober-Lama göttlicher Verehrung teilhaftig wird.» (252) Scheint doch auch dies ein «Noch nicht» in Bezug auf die Anbetung «im Geist und in der Wahrheit» (262), so betont Hegel doch, dass es hier nicht um Personenkult geht. «Nicht eben die Einzelheit des Subjekts ist das Verehrte, sondern das Allgemeine in ihm, welches bei den Tibetanern, Indern und den Asiaten überhaupt als das alles Durchwandernde betrachtet wird.» (253)

Mit Persien setzt Hegel eine größere Zäsur. Eigenartigerweise zählt er die Inder wie die Chinesen «zur mongolischen Rasse», die «somit einen ganz eigentümlichen, von uns abweichenden Charakter haben» (255). Sie haben das gemeinsam, dass es sie heute (das heißt 1825) in praktisch unveränderter Form noch gibt, das bedeutet für Hegel: Sie sind nicht eigentlich geschichtlich, sondern, wie er das nennt, «statarisch» (210, 256 und öfter). «Mit dem persischen Reich treten wir erst in den Zusammenhang der Geschichte. Die Perser sind das erste geschichtliche Volk, Persien ist das erste Reich, das vergangen ist.» (255) In Persien «geht zuerst das Licht auf, welches scheint und anderes beleuchtet, denn erst Zoroasters Licht gehört der Welt des Bewusstseins an, dem Geist als Beziehung auf anderes» (256).

Das Licht des Geistes lässt durch die Subjekt-Objekt-Spaltung die Dinge auseinandertreten, stellt Gott und Mensch, Mensch und Welt, Gott und Welt einander gegenüber, löst die Einheit des Göttlichen und der Natur auf, ebenso wie die symbiotische Eingebundenheit des Menschen in die als göttlich erfahrene Natur. «Im chinesischen und indischen Prinzip ist dieses Unterscheiden nicht vorhanden, sondern nur Einheit des Geistigen und Natürlichen. Der Geist aber, der noch im Natürlichen ist, hat die Aufgabe, sich von demselben zu befreien. … In dem persischen Prinzipe hebt sich zuerst die Einheit der Unterschiede von dem bloß Natürlichen hervor … (und) kommt

als das Licht zur Anschauung, das hier nicht bloß Licht als solches, dies allgemeinste Physikalische, sondern zugleich auch das Reine des Geistes, das Gute ist.» (257) Immer wieder legt Hegel auf die Differenzen Wert: «… in China die Totalität eines sittlichen Ganzen, aber ohne Subjektivität …, in Indien dagegen trat die Trennung hervor, aber selbst als geistlos (weil als Kastensystem naturalisiert und geistig unverfügbar, J. A.), … in Persien ist die Einheit zum ersten Mal ein Prinzip, nicht ein äußeres Band geistloser Ordnung.» (258) Aber auch hier gibt es ein «noch nicht»: «Dieses Eine, Allgemeine ist freilich noch nicht das freie Eine des Gedankens, noch nicht im Geist und in der Wahrheit angebetet, sondern ist noch mit der Gestalt des Lichts angetan … Aber dieses Licht ist … nicht diese oder jene besondere Existenz, sondern es ist die sinnliche Allgemeinheit selbst. (Daher ist) die persische Religion kein Götzendienst, verehrt nicht einzelne Naturdinge, sondern das Allgemeine selbst. Das Licht hat die Bedeutung zugleich des Geistigen; es ist die Gestalt des Guten und Wahren, die Substantialität des Wissens und Wollens sowohl wie auch aller natürlichen Dinge.» (262)

Angesichts der fundamentalen Bedeutung, die Hegel neben dem Staat der Schrift als Träger der Geschichte einräumt, die der Prozess des zu sich kommenden Geistes ist, wundert man sich, dass er erst im Zusammenhang mit Persien und dem von Anquetil erschlossenen *Zend-Avesta* auf die Manifestation des Geistes in den heiligen Schriften eingeht und weder für sein Porträt Chinas Laotse und dessen von Rémusat erschlossenes *Daodejing*[3] erwähnt noch für Indien die von Anquetil erschlossenen und von Schopenhauer so hoch geschätzten Upanischaden[4] als Manifestationen des Geistes.

Israel und die uralten, China weit vorausliegenden Kulturen Mesopotamiens und Ägyptens werden von Hegel als Provinzen dem persischen Reich eingegliedert und in seinem Zusammenhang behandelt, so als folgten auch sie bei der Westwanderung des Geistes auf China und Indien und gehörten mit Persien zusammen ins vorgeschrittene erste Jahrtausend. Persien ist daher im Unterschied zu China und Indien ein Vielvölkerstaat und hat so «den Gegensatz lebendig in sich selbst, und nicht abstrakt und ruhig wie in China und Indien in sich beharrend, macht es einen wirklichen Übergang in der Weltgeschichte». Assyrien, Babylonien und Phöni-

zien treten noch nicht als geistige Gestalten in Hegels Blick, er behandelt sie kurz auf der Grundlage von Herodot und in dessen ethnographischem Stil. Einzig der syrische Adoniskult erhält eine eingehendere Würdigung. Hier geht es um Totenklage

> über den verlorenen Gott. … In Indien verstummt die Klage im Heroismus der Stumpfheit … hier aber wird der menschliche Schmerz ein Moment des Kultus, ein Moment der Verehrung; im Schmerz empfindet der Mensch seine Subjektivität; er soll, er darf hier als sich selbst sich wissen und sich gegenwärtig sein. … der Tod wird dem Göttlichen immanent, und der Gott stirbt … Hier … ist das Negative selbst Moment des Gottes, das Natürliche, der Tod, dessen Kultus der Schmerz ist. … Und dies eben ist das Tiefe, dass im Gott das Negative, der Widerspruch zur Anschauung kommt, und dass der Kultus beide Momente, den Schmerz über den dahingerafften und die Freude über den wiedergefundenen Gott, enthält.» (282 f.)

Die im Adoniskult inszenierten starken emotionalen Gegensätze von Trauer und Jubel führen in Hegels Augen zu einer höheren Stufe von Individualität und Bewusstheit. In Israel ereignet sich der Durchbruch der Gottesidee zur reinen Geistigkeit. Schon in Persien waren Gott und Natur auseinandergetreten; das Göttliche wurde jedoch «noch in sinnlicher Anschauung, als das Licht» verehrt. Das Licht aber ist «nunmehr Jehova, das reine Eine. Dadurch geschieht der Bruch des Ostens mit dem Westen. … Die Natur, die im Orient das Erste und die Grundlage ist, wird jetzt herabgedrückt zum Geschöpf; und der Geist ist nun das Erste.» (284)

Das Neue und Besondere dieser Religion ist, was ich die «mosaische Unterscheidung» genannt habe: «Gegen diesen Gott sind alle Götter falsche, und zwar ist der Unterschied zwischen wahr und falsch ganz abstrakt, denn bei den falschen Göttern ist nicht anerkannt, dass ein Schein des Göttlichen in sie hineinblicke.» Allerdings gesteht Hegel jeder Religion ein Moment des Wahren zu:

> In jeder Religion ist göttliche Gegenwart, ein göttliches Verhältnis, und eine Philosophie der Geschichte hat in den verkümmertsten Gestalten das Moment des Geistigen aufzusuchen. Darum, dass sie Religion ist, ist sie aber als solche noch nicht gut; man muss nicht in die

> Schlaffheit verfallen zu sagen, dass es auf den Inhalt nicht ankomme. Diese schlaffe Gutmütigkeit hat die jüdische Religion nicht, indem sie absolut ausschließt. … Nur das Eine, der Geist, das Unsinnliche ist die Wahrheit; der Gedanke ist frei für sich, und wahrhafte Moralität und Rechtlichkeit kann nunmehr auftreten; denn es wird Gott als Rechtlichkeit verehrt, und Rechttun ist Wandeln im Wege des Herrn. (284 f.)

Dieser Durchbruch zu einer unsinnlichen Wahrheit ist, was Freud als den Sinn des Bilderverbots und den dadurch provozierten «Fortschritt in der Geistigkeit» bezeichnet hat: «Wenn man dieses Verbot annahm, mußte es eine tiefgreifende Wirkung ausüben. Denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, strenggenommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen.»[5] Eine letzte Höhe im Stufengang der Geistesgeschichte scheint erreicht, aber doch hat auch diese Stufe für Hegel ihr «noch nicht»,

> weil der Geist noch als geistlos gesetzt erscheint. Die Innerlichkeit haben wir wohl vor uns, das reine Herz, die Büßung, die Andacht, aber … das besondere konkrete Subjekt … bleibt streng an den Dienst der Zeremonie und des Rechtes gebunden. … Die Juden haben, was sie sind, durch den Einen, dadurch hat das Subjekt keine Freiheit für sich selbst. (286)

Durch die Bindung an das göttliche Gesetz sind die Juden, nach Hegels Ansicht, nicht wirklich frei, das heißt autonom. Auch hinsichtlich der für Hegel so entscheidenden Staatsbildung bleibt Israel defizient. Überraschenderweise sieht er hier völlig von dem davidischen Staat und den beiden postsalomonischen Königreichen ab und betont, völlig zu Recht: «Der Staat aber ist das dem jüdischen Prinzip Unangemessene und der Gesetzgebung Mosis fremd.» (286) Die Gesetzgebung Mosis gehört, wie man heute annimmt, was Hegel aber noch nicht wissen konnte, in die post-staatliche Phase der israelitisch-jüdischen Geschichte.[6]

Damit kommt Hegel zur westlichsten persischen Provinz, Ägypten, das er überraschend ausführlich behandelt. Während Israel auf

knapp fünf Seiten abgehandelt wird, erhält Ägypten ungefähr denselben Raum, den er auch China, Indien und Persien gewidmet hat (287–319). Daher sei es erlaubt, hier auch auf Hegels Ägyptenbild ausführlicher einzugehen. Ägypten ist für Hegel, wie sich zeigen wird, die klassische Kultur des «noch nicht», das Übergängliche als kulturelle Gestalt, und erhält bei ihm ungefähr denselben Status, der ihm auch im Rahmen des Achsenzeit-Diskurses zugeschrieben wird.

Die persische Welt, zu der Hegel auch Israel und Ägypten rechnet, ist für ihn durch eine besondere Dynamik ausgezeichnet, die den älteren, östlichen Kulturen noch abgeht. Während die Tatsache, dass es China und Indien heute noch gibt, in Hegels Augen nur für deren stagnierende Unbeweglichkeit spricht, sieht er im Untergang Persiens ein Zeichen seiner Geschichtlichkeit. «Wir sind hier zum erstenmal bei einem geschichtlichen Übergang, das heißt, bei einem untergegangenen Reich. China und Indien sind … geblieben, Persien nicht.» (317) «Das persische Reich ist ein vorübergegangenes, und nur traurige Reste sind von seiner Blüte übrig geblieben.» (287)

Ägypten aber «ist das Land der Ruinen überhaupt. Seine Ruinen, das endliche Resultat einer unermeßlichen Arbeit, überbieten im Riesenhaften und Ungeheuren alles, was uns aus dem Altertum geblieben ist.» (288) In der Sphinx sieht Hegel das

> Symbol für den ägyptischen Geist. Der menschliche Kopf, der aus dem tierischen Leibe herausblickt, stellt den Geist vor, wie er anfängt, sich aus dem Natürlichen zu erheben, sich diesem zu entreißen und schon freier um sich zu blicken, ohne sich jedoch ganz von den Fesseln zu befreien. Die unendlichen Bauwerke der Ägypter sind halb unter der Erde, halb steigen sie über ihr in die Lüfte. Das ganze Land ist in ein Reich des Lebens und in ein Reich des Todes eingeteilt. Die kolossale Bildsäule des Memnon erklingt vom ersten Blick der jungen Morgensonne; doch ist es noch nicht das freie Licht des Geistes, das in ihr ertönt. Die Schriftsprache ist noch Hieroglyphe, und die Grundlage derselben nur das sinnliche Bild, nicht der Buchstabe selbst. … Wir erkennen darin einen Geist, der sich gedrängt fühlt, sich äußert, aber nur auf sinnliche Weise. (288 f.)

Was den Ägyptern in Hegels Augen fehlt, ist «ein Nationalwerk der Sprache. Es fehlt nicht nur uns, es fehlte auch den Ägyptern selbst; sie

konnten keines haben, weil sie es nicht zum Verständnis ihrer selbst gebracht haben.» (289) Das ist eine durchaus treffende Beobachtung; so etwas wie das *Mahabharata* und die *Bhagavad Gita* bei den Indern, den *Zend-Avesta* bei den Persern, die Hebräische Bibel bei den Juden oder die homerischen Epen bei den Griechen gab es bei den Ägyptern nicht. In Ägypten gab es keine epischen Formen kollektiver Selbstthematisierung. Was die ägyptische Geschichte angeht, folgt Hegel wie schon für Persien und Babylonien Herodot. Sein Ägypten ist Herodots Ägypten. Darauf brauchen wir hier nicht im Einzelnen einzugehen. Wichtiger ist, was Hegel mit Herodots Ägypten anfängt.

Das auffallendste Phänomen der ägyptischen Kultur ist für Hegel die Kolossalität ihrer architektonischen und plastischen Hervorbringungen.

> Hier ist ein ungeheures drängendes Streben auf sich selbst gerichtet, das innerhalb seines Kreises in die Objektivierung seiner selbst durch die ungeheuersten Produktionen ausschlägt. Diese afrikanische Gedrungenheit mit dem unendlichen Drang der Objektivierung in sich ist, was wir hier finden. Noch aber ist er wie ein eisernes Band um die Stirne des Geistes gewunden, dass er nicht zum freien Selbstbewusstsein seines Wesens im Gedanken kommen kann, sondern dies nur als die Aufgabe, als das Rätsel seiner selbst herausgebiert. (299)

Diese Betonung des Visuellen, der monumentalen Hinterlassenschaft, ist Hegels wichtigster Beitrag zum traditionellen Ägypten-Diskurs, der bis dahin weitestgehend auf Texten griechischer und lateinischer Autoren und kaum auf den Berichten und Bildbänden der Reisenden und Antiquare beruhte. Es ist offensichtlich, dass Hegel bereits von der Wende profitiert, die in dieser Hinsicht das Erscheinen der monumentalen *Description de l'Egypte* bedeutete, die zwischen 1809 und 1828 in dreiundzwanzig Bänden die Ergebnisse der napoleonischen Expedition publizierte.

Ägyptens Problem ist das Rätsel der Sphinx, das erst der griechische Ödipus zu lösen vermag:

> Wunderbar muß uns nun die griechische Erzählung überraschen, welche berichtet, daß die Sphinx, das ägyptische Gebilde, in Theben

> erschienen sei, und zwar mit den Worten: «Was ist das, was morgens auf vier Beinen geht, mittags auf zweien und abends auf dreien?» Ödipus stürzte mit der Lösung, daß dies der Mensch sei, die Sphinx vom Felsen. Die Lösung und Befreiung des orientalischen Geistes, der sich in Ägypten bis zur Aufgabe gesteigert hat, ist allerdings dies: daß das Innere der Natur der Gedanke ist, der nur im menschlichen Bewußtsein seine Existenz hat. (317)

In Ägypten wird der Geist sich insoweit seiner selbst bewusst, dass er sich zur Aufgabe und zum Rätsel wird, in Griechenland wird mit der Lösung des Rätsels der Geist zu sich selbst befreit.

> Wir sehen so Ägypten in gedrungener, verschlossener Naturanschauung verdumpft, diese auch durchbrechen, sie zum Widerspruch in sich treiben und die Aufgabe desselben aufstellen. Das Prinzip bleibt nicht im Unmittelbaren stehen, sondern deutet auf den anderen Sinn und Geist, der im Innern verborgen liegt. (308)

Dieselbe noch unaufgeklärte oder, wie Hegel immer wieder sagt, «dumpfe» Selbstbezüglichkeit des Geistes in seiner ägyptischen Gestalt sieht Hegel auch in der Geschichte vom verschleierten Bild zu Sais ausgedrückt:

> «Ich bin, was da ist, was war und sein wird: niemand hat meine Hülle gelüftet.» Hierin ist ausgesprochen, was der ägyptische Geist sei. Von Proklus wird hier noch der Zusatz angegeben:
> «Die Frucht, die ich gebar, ist Helios». Das sich selbst Klare also ist das Resultat jener Aufgabe und die Lösung. Dieses Klare ist der Geist, der Sohn der Neith (der Göttin von Sais, J. A.), der verborgenen nächtlichen Gottheit. In der ägyptischen Neith ist die Wahrheit noch verschlossen, der griechische Apoll ist die Lösung; sein Ausspruch ist: Mensch, erkenne dich selbst. (316)

Das ist die Lösung, die Ödipus für das Rätsel der Sphinx findet. Daß Hegel der geistigen Gestalt Ägyptens nicht gerecht wird, braucht nicht betont zu werden. Die angebliche Dumpfheit, das eiserne Band, das den Geist Ägyptens fesselt, bestand im Wesentlichen aus der Unzugänglichkeit der ägyptischen Schrift. Zwar waren die ers-

ten Schritte zu ihrer Entzifferung getan, aber kein einziger Text war zu Hegels Lebzeiten übersetzt worden. Dass einzelne Königsnamen lesbar wurden, trug herzlich wenig zur geistigen Erschließung der ägyptischen Welt bei. Dass Hegel dennoch einzelne Errungenschaften der altägyptischen Kultur würdigen konnte, verdankte er seinen griechischen Gewährsleuten, die der ägyptischen Kultur in ihrer Spätphase noch als einer lebendigen begegnet waren.

Hegel erlebte allerdings bereits die Anfänge der Entzifferung:

> Der berühmte Engländer Thomas Young hat … darauf aufmerksam gemacht, dass sich (in den Inschriften, J. A.) kleine Flächen (die sog. «Kartuschen») finden … Durch Vergleichung (mit der griechischen Übersetzung, nämlich auf dem Rosetta-Stein, J. A.) hat nun Young drei Namen, Berenice, Kleopatra und Ptolomäus, herausbekommen und so den ersten Anfang zur Entzifferung gemacht. Man hat späterhin gefunden, dass ein großer Teil der Hieroglyphen phonetisch ist. So bedeutet die Figur des Auges zuerst das Auge selbst, dann aber auch den Anfangsbuchstaben des ägyptischen Wortes, das Auge heißt (wie im Hebräischen die Figur eines Hauses, ב, den Buchstaben b bezeichnet, womit das Wort בית, Haus, anfängt). Der berühmte Champollion der Jüngere hat zunächst darauf aufmerksam gemacht, dass die phonetischen Hieroglyphen mit solchen, die Vorstellungen bezeichnen, untermischt sind, sodann die verschiedenen Arten der Hieroglyphen geordnet und bestimmte Prinzipien zu ihrer Entzifferung aufgestellt. (290)[7]

Hegel stellt also durchaus in Rechnung, dass die Hieroglyphen nach der zu seiner Zeit neuesten Entdeckung auch einen Lautwert haben, gründet sein Ägyptenbild aber doch vor allem auf der Symbolbedeutung, wenn er einige Seiten später schreibt:

> Ich erinnere hier an die unzählige Menge von Figuren auf den ägyptischen Denkmälern, von Sperbern und Falken, Roßkäfern, Skarabäen usf. Man weiß nicht, von welchen Vorstellungen solche Figuren Symbole gewesen sind, und darf auch nicht glauben, daß man es in dieser trüben Sache zur Klarheit bringen könnte. So soll z. B. der Mistkäfer das Symbol der Zeugung, der Sonne und des Sonnenlaufs sein, der Ibis das Symbol der Nilflut, der Geier das der Weissagung, des Jahres, der Erbarmung. Das Seltsame dieser Verknüpfung kommt daher, daß

> nicht, wie wir uns das Dichten vorstellen, eine allgemeine Vorstellung in ein Bild übertragen wird, sondern umgekehrt wird von der sinnlichen Anschauung angefangen und sich in dieselbe hinein imaginiert. (306 f.)

Hegel steht also noch völlig im Bann von Horapollon, dessen *Hieroglyphica* um 500 entstanden, als jede Kenntnis der Hieroglyphenschrift in Ägypten verschwunden war. Die Hieroglyphen werden darin als reine Symbolschrift gedeutet: Erst kommt die Anschauung der Dinge, davon werden allgemeine Begriffe abgezogen, die dann mit dem Bild dieser Dinge bezeichnet werden.

Mit vollem Recht erblickt Hegel in Nil und Sonne das Zentrum des ägyptischen Weltbilds. «Beides ist *ein* Zusammenhang, der Stand der Sonne mit dem Stand des Nils; dies ist dem Ägypter alles in allem. Der Nil ist die Grundbestimmung des Landes überhaupt.» (299) Im Jahreszyklus der Überschwemmung sieht Hegel einen

> geschlossenen physischen Verlauf, den der Nil annimmt und der mit dem Lauf der Sonne zusammenhängt: diese geht aus, tritt auf ihre Höhe und weicht dann wieder zurück. So auch der Nil. Diese Grundlage des Lebens der Ägypter macht auch den bestimmten Inhalt ihrer Religion aus. … Der Nil und die Sonne sind die als menschlich vorgestellten Gottheiten, und der natürliche Verlauf und die göttliche Geschichte sind dasselbige. (300)

Nil, Sonne und Osiris bilden einen «Knoten», wie Hegel sagt, in dem die Naturerscheinung und das Geistige verwoben sind. (301) Immer wieder aber betont er das Noch-nicht, das Halbfertige des ägyptischen Geistes.

> Osiris stellt den Nil vor und die Sonne, Sonne und Nil wieder sind Symbole des menschlichen Lebens; jedes ist Bedeutung, jedes Symbol. … Die allgemeine Vorstellung oder der Gedanke selbst, der das Band der Analogie ausmacht, tritt nicht als Gedanke für das Bewusstsein frei heraus, sondern bleibt versteckt als innerer Zusammenhang. (302)

Immerhin schreibt er an anderer Stelle:

> Der Geist, der in der Anschauung der partikularen Natürlichkeit steht und darin ein drängender und bildender Geist ist, verkehrt sich die unmittelbare, natürliche Anschauung, z. B. des Nils, der Sonne usf., zu Gebilden, an denen der Geist teilhat; er ist … der symbolisierende Geist, und, indem er dies ist, drängt er danach, sich dieser Symbolisierungen zu bemächtigen und sie vor sich zu bringen. … Es ist das Ausgezeichnete des ägyptischen Geistes, daß er als dieser ungeheure Werkmeister vor uns steht. Es ist nicht Pracht noch Spiel noch Vergnügen usf., was er sucht, sondern es ist der Drang, sich zu verstehen, der ihn treibt, und er hat kein anderes Material und Boden, sich über das zu belehren, was er ist, und sich für sich zu verwirklichen, als dieses Hineinarbeiten in den Stein, und was er in den Stein hineinschreibt, sind seine Rätsel, die Hieroglyphen. (308 f.)

Überzeugend an Hegels Ägyptenbild ist vor allem die Dynamik, das Drängen, der Trieb zur Artikulation und Selbstobjektivierung, den er der ägyptischen Kultur zuschreibt, die doch Winckelmann und vielen anderen als Inbegriff geschichtsloser Statik erschien. Hätten ihm schon die ägyptischen Texte zur Verfügung gestanden, dann hätte er in ihnen eine Entwicklung nachvollziehen können, die von einem kosmogonischen Monotheismus – der Lehre, dass alles, Götter und Menschen, Himmel und Erde, Land und Meer, aus Einem Ursprung entstand – schließlich zu der Idee führte, dass alle Götter eins sind und den farbigen innerweltlichen Abglanz einer verborgenen, allumfassenden Gottheit bilden. Da er diese Texte nicht kannte, blieb es bei der Ahnung, dass deren «Dumpfheit» nicht der Halbfertigkeit der ägyptischen Geisteswelt, sondern der noch in ihren allerersten Kinderschuhen steckenden Ägyptologie zu verdanken ist.

Vor dem Übergang zu Griechenland hält Hegel noch einmal kurz Rückschau:

> In Persien beginnt das Prinzip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit … Die Notwendigkeit des Fortschreitens hat sich damit aufgetan, der Geist hat sich erschlossen und muss sich vollbringen … Mit dem

> Lichte der Perser beginnt die geistige Anschauung und in derselben nimmt der Geist Abschied von der Natur. (318)
>
> Die persische Lichtanschauung neben syrischem Genuss- und Wohlleben, neben der Betriebsamkeit und dem Mut der erwerbenden Phönizier, neben der Abstraktion des reinen Gedankens der jüdischen Religion und dem inneren Drange Ägyptens … ein Aggregat von Elementen, die ihre Idealität erwarteten und diese nur in der freien Individualität erhalten konnten. Die Griechen sind als das Volk anzusehen, in welchem diese Elemente ihre Durchdringung erhielten, indem der Geist sich in sich vertiefte, über die Partikularitäten siegte und sich dadurch selbst befreite. (319)

Aufatmend beginnt Hegel sein Griechenland-Kapitel: «Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes» (320). Dieses Gefühl der Vertrautheit und des ungehinderten Verstehens ist genau das, worin Jaspers später die Signatur der Achsenzeit erblickt und das er über Griechenland hinaus auch auf Israel, Persien, Indien und China ausdehnen möchte.

In Griechenland gelingt die Befreiung des Geistes, indem sie «bedingt und in wesentlicher Beziehung auf eine Naturerregung ist. Die griechische Freiheit ist durch andres erregt und dadurch frei, dass sie die Anregung aus sich verändert und produziert.» (339) Die Form dieser Veränderung und Produktion ist die Ästhetisierung. Dem Griechen wird alles Kunst. Sie ist das Medium seiner Weltaneignung. «Dies eben macht den griechischen Charakter zur schönen Individualität, welche durch den Geist hervorgebracht ist, indem er sich das Natürliche zu seinem Ausdruck umbildet.» (340) Doch gibt es auch auf dieser Höhe der Freiheit ein Noch-nicht: «Weil die Subjektivität vom griechischen Geist noch nicht in ihrer Tiefe erfasst ist, so ist die wahrhafte Versöhnung in ihm noch nicht vorhanden und der menschliche Geist noch nicht absolut berechtigt.» Hegel lässt sich Raum für die weitere Entwicklung, die – wie könnte es anders sein – erst in Germanien auf den Gipfel kommt. Hier endet fürs Erste «der Entwicklungsgang der Idee …, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewusstsein der Freiheit» (605). Wir aber folgen ihm nicht auf diesen Gipfel, sondern beenden unseren Überblick mit Griechenland und halten uns in dem historischen Horizont, in dem sich der «Achsenzeit»-Diskurs bewegt.

Am Ende seines ersten Durchgangs durch die Geschichte des Weltgeists behandelt Hegel diesen wie ein Individuum und beschreibt seine Entwicklung im Vergleich mit den menschlichen Lebensaltern. China und Indien repräsentieren «das Kindesalter der Geschichte» (170), in dem die Subjektivität noch nicht entwickelt ist. Mittelasien, also Persien und darin inbegriffen Israel und Ägypten, stehen für das «Knabenalter» (172), die Pubertät, mit der sich vor allem das besondere, sich im Monumentalen äußernde Triebleben der ägyptischen Kultur vergleichen lässt. «Dem Jünglingsalter», führt Hegel diesen Vergleich fort, «ist dann die griechische Welt zu vergleichen, denn hier sind es Individualitäten, die sich bilden.» (172) Das Römische Reich, man ahnt es, repräsentiert «die saure Arbeit des Mannesalters der Geschichte». Das Germanische Reich, und darunter versteht Hegel das christliche Abendland, steht dann für das «Greisenalter des Geistes», was aber bei Hegel nicht Schwäche bedeutet, sondern «seine vollkommene Reife, in welcher er zurückgeht zur Einheit, aber als Geist» (175).

Die Eltern dieses eigenartigen Individuums namens Weltgeist aber, das sollten wir uns abschließend noch einmal vor Augen führen, heißen Staat und Schrift. Deren Verbindung erst bringt den Geist und seine Lebensgeschichte hervor. Natürlich gibt es keine Völker ohne Geschichte, in diesem Punkt würde man heute Hegel (aber ebenso auch Jaspers) energisch widersprechen, aber ohne jeden Zweifel sieht diese Geschichte anders aus, wenn Staat und Schrift dazukommen. Staat und Schrift umschreiben denselben Horizont, in dem sich auch die schon im 18. Jahrhundert beobachtete und von Jaspers auf den Begriff der Achsenzeit gebrachte Geschichte abspielt. Staat und Schrift konstituieren einen Kommunikationsrahmen, in dem die Schrift einerseits Rückgriffe auf weit zurückliegende Gedanken und Positionen ermöglicht und andererseits eine Entwicklung von ungekannter Dynamik in Gang setzt.[8] Staat und Nation wiederum geben dieser Kommunikation einen Identitätsrahmen, der dem kommunizierten Wissen den Charakter des Gedächtnisses verleiht. Tatsächlich nimmt dieser durch Staat und Schrift konstituierte Horizont im Zuge der Globalisierung immer stärker die Züge des Weltgeists, das heißt eines Menschheitsgedächtnisses bzw. «Weltkulturerbes», an. Ersetzen wir Hegels Begriff des objektiven

Geistes durch den des kulturellen Gedächtnisses, dann zeigt sich die Tiefe und Tragweite seiner geschichtsphilosophischen Rekonstruktion.

Nur was Ägypten angeht, hat sich Hegel gründlich geirrt. Im Lebenslauf der durch Staat und Schrift generierten Geschichte stehen nicht China und Indien am Anfang, sondern Mesopotamien und Ägypten, die den Anfängen Chinas und Indiens um fast zwei Jahrtausende vorausgehen. In Mesopotamien entstehen zugleich mit der Schrifterfindung Stadtstaaten, die sich vernetzen und erst spät (um 2300 v. Chr.) zu einem Reich vereinigt werden. In Ägypten dagegen kommt es sogleich, schon um 3200 v. Chr., zur Entstehung eines großen, einheitlichen Territorialstaats. Ägypten steht also nicht irgendwo in der Mitte, sondern am Anfang jener Geschichte, die sich im Horizont von Staat und Schrift vollzieht.

Was Hegel aber vollkommen richtig gesehen hat, ist der ursprüngliche Zusammenhang von Staat und Schrift. Die frühesten Schriften sind in Mesopotamien und Ägypten gegen Ende des 4. Jahrtausends v. Chr. in engstem Zusammenhang mit der Entstehung der ersten Staaten der Menschheitsgeschichte erfunden worden. Beide Phänomene gehören offenbar eng zusammen. Der frühe Staat, als Nachfolgeinstitution der vorausgehenden Dorfgemeinschaften und Häuptlingstümer, bedurfte der Schrift als künstliches Gedächtnis, um der unendlichen Datenfülle in Wirtschaft und Verwaltung Herr zu werden, und als künstliche Stimme, um das herrscherliche Machtwort an alle Enden des Reiches dringen zu lassen und als Repräsentation königlicher Macht allen Bewohnern vor Augen zu stellen.

Die Schrift ermöglicht neue Formen von Kontrolle und Verwaltung. Buchhaltung, Rechnungsführung, Registratur, Volkszählung, Steuerveranlagung, kurz alles das, worauf die komplexer gewordenen Gemeinwesen und frühen Staaten basieren, ist ohne Schrift nicht möglich. Diese Staaten kannten keine freien Märkte, sondern nur das System einer auf genauer Planung und Bevorratung basierenden Speicher- und Versorgungswirtschaft, wie sie die Bibel im Zusammenhang mit der Joseph-Geschichte beschreibt. Die Wandbilder in den altägyptischen Gräbern stellen uns eine Welt vor Augen, die von Schrift und Schreibern dominiert war. Es gibt kaum einen Lebensbereich, der nicht auf irgendeine Weise mit der Schrift in Berührung

kam. Es waren zwar nur wenige, die schreiben konnten, aber was «Schrift» ist, war keinem Ägypter verborgen. Das war keine esoterische Kunst, von der das breite Volk sich nicht träumen ließ, sondern eine alltägliche Kulturtechnik, auf der der gesamte Staat mit allen seinen Wirtschaftszweigen und Institutionen beruhte und mit der jeder auf seine Weise zu tun hatte, auch wenn er selbst nicht schreiben konnte. So eng begrenzt vielleicht ihre aktive Beherrschung, so allumfassend und alldurchdringend war ihr Einfluss.

In den frühen Hochkulturen bildete die Bürokratie immer den Kernbereich der Schriftkultur. Hier entwickelte sie alle Raffinessen der Seitengestaltung, Tabellenschreibung, Verwendung verschiedenfarbiger Tinten usw., sowie die mit dem Schreiben eng verbundenen Künste des Zählens und Rechnens, des Kalenders und der Annalistik, kurz all das, wofür in Ägypten der Mond- und Schreibergott Thot zuständig war, den die Griechen dem Hermes gleichsetzten und der dann als Hermes Trismegistos zum Inbegriff der Weisheit wurde. In der Götterwelt vereinigt Thot die Kompetenzen des höchsten Beamten (des Wesirs) und des höchsten Ritualisten. Zwischen den Amtsstuben und den Tempeln dürfen wir anfangs keine allzu scharfe Trennungslinie ziehen. Die Schreiber waren in beiden Bereichen tätig und wechselten wohl auch oft vom einen zum anderen. Auch im Tempel steht die Schrift im Dienst der Organisation präziser Abläufe. In beiden Bereichen fungiert die Schrift als Speicher und Stütze.

Am Beispiel von Schrift und Staat kann man sehen, daß die Schrift eine Grenzüberschreitung oder Horizonterweiterung ermöglicht: vom Dorf zur Stadt, von der Face-to-face-Gemeinschaft zur großräumigen politischen Organisation, von der Subsistenzwirtschaft zur Versorgungswirtschaft, eine Grenzüberschreitung, die im Alten Ägypten die Form eines Sprungs, einer unglaublich kurzfristigen und durchgreifenden Veränderung zu etwas qualitativ und quantitativ vollkommen Neuem angenommen hat.

Staat und Schrift bilden einen Komplex, der sich von Ägypten und Mesopotamien ausgehend nach Osten verbreitete und zunächst die Indus-Kultur hervorbrachte und in deren Nachfolge dann die frühen indischen und chinesischen Kulturen mit ihren jeweiligen Schriftsystemen. Dergestalt vom Kopf auf die Füße gestellt erscheint Hegels geschichtsphilosophische Rekonstruktion in mancher Hin-

sicht moderner und sinnvoller als Jaspers' bzw. Anquetil-Duperrons Achsenzeit-Theorem.

Ohne Staat kann es für Hegel keine Geschichte geben. «In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.»[9] «Erst im Staate mit dem Bewusstsein von Gesetzen sind klare Taten vorhanden und mit ihnen die Klarheit eines Bewusstseins über sie, welche die Fähigkeit und das Bedürfnis gibt, sie so aufzubewahren.» Das wiederum setzt ein «denkendes Andenken» voraus, so dass ein «Gegenstand für die Mnemosyne vorhanden sei», und dies leistet die Schrift. Das heißt: Nur das ist Geschichte, was in die Erinnerung eingeht, und in die Erinnerung geht nur ein, was sich verändert. «Der gleichförmige Verlauf ihres (der Familie oder des Stammes, J. A.) Zustands ist kein Gegenstand für die Erinnerung».[10] Geschichte kann es also nur dort geben, wo es etwas zu erinnern gibt. Für Hegel gilt: «Aber der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt.»[11] Dieser Inhalt besteht in Spannung, Gegensatz, Unfrieden, Leiden. «Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.»[12] Für diese geschichtsgenerierende Spannung sorgt der Staat: «Ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden.»[13] Stratifizierte Gesellschaften bilden Staaten aus, die einen bändigenden Rahmen für die darin gefaßten Gegensätze und Spannungen bilden, deren Dynamik die Geschichte in Bewegung setzt und vorantreibt. Wo diese Gegensätze dagegen naturalisiert und der Schöpfungsordnung einverleibt werden wie im indischen Kastensystem, erlischt die Geschichte wieder.[14]

Mit dieser Einsicht ist die These verbunden, dass die Geschichte, ebenso wie sie durch Staat und Schrift, Leiden und Spannung generiert wird, durch «Naturalisierung» verhindert und ausgeblendet werden kann. Mario Erdheim hat das als «gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit» bezeichnet.[15] So wie es Institutionen und Agenten der Bewusstmachung gibt (zum Beispiel Eisenstadts «autonome Intellektuelle», siehe dazu unten S. 260 f.), gibt es Entsprechen-

des für die Produktion von Unbewusstheit. Erdheim nennt als Beispiele Initiationsriten in Stammeskulturen, Militär und Kirche in neueren Gesellschaften. Das Alte Ägypten hat es trotz Staat und Schrift in der Vermeidung von Geschichtsbewusstheit besonders weit gebracht.[16]

Hegels geschichtsphilosophische Konstruktion der Geistesgeschichte bildet die genaue Antithese zum Achsenzeit-Theorem und beruht daher auf einem Fundament der Gemeinsamkeit, auf dem erst die Differenzen als sinnvoll hervortreten. Dieses Fundament bildet die Konzeption einer kulturübergreifenden, die Menschheit auszeichnenden Größe, die Hegel auf den Begriff des «Geistes» bringt. Hegel unterscheidet drei Ebenen und Erscheinungsformen des Geistes: den «Volksgeist», der sich in den einzelnen Kulturen ausprägt und ihnen ihr spezifisches Profil verleiht, den «Weltgeist», der sich als ein allen Völkern (soweit sie über Staat und Schrift verfügen) gemeinsames Prinzip in der Abfolge der Kulturen verkörpert und entfaltet, und schließlich den «absoluten Geist» als eine Welt- und Geschichts-transzendente Größe, die daher in Hegels Geschichtsphilosophie keine Rolle spielt und hier außer Acht bleiben kann. Die Vielheit und irreduzible Diversität der Kulturen und Volksgeister bestimmt die Differenzen, das je kulturspezifische Noch-nicht. Die Einheit des Weltgeistes, der sich in der Geschichte entfaltet und objektiviert, ermöglicht dagegen die Vergleichbarkeit der Kulturen. Aber auch Hegels philosophische Rekonstruktion setzt Einheit voraus, denn nur so lassen sich die Differenzen als Stufen einer Höherentwicklung verstehen, ebenso wie die Achsenzeit-Theorie Diversität voraussetzt, denn nur so lässt sich der Durchbruch als polygenetisch, das heißt an weit auseinanderliegenden Orten gleichzeitig und unabhängig voneinander entstanden, darstellen. Die beiden Theorien hängen also bei aller Verschiedenheit eng zusammen.

Ein besonderes Verdienst von Hegels Geschichtsphilosophie und einen grundlegenden Unterschied gegenüber den meisten Achsenzeit-Theoretikern bis hin zu Jaspers möchte ich darin erblicken, dass Hegel kulturgeschichtlich argumentiert, während die Achsenzeit-Theoretiker ideengeschichtlich argumentieren. Hegels Geist – in

diesem Fall Volksgeist – drückt sich nicht nur in großen Texten, sondern in allen kulturellen Äußerungsformen aus: Sitten, Institutionen, Geschichte, Bauwerken usw., weil ja nicht nur die Schrift, sondern auch der Staat, das heißt die politische und gesellschaftliche Organisationsform, zu seinen Voraussetzungen gehören. Insofern ist seine Geistesgeschichte keine Ideen-, sondern eine Kulturgeschichte, und seine Geschichtsphilosophie eine Kulturphilosophie. Das zeigt sich gerade an Hegels Behandlung der ägyptischen Kultur, deren Schwellencharakter oder Übergänglichkeit als unmittelbare Vorstufe zum vollständigen Durchbruch zur Freiheit Hegel an ästhetischen Phänomenen – der Sphinx, den Memnonskolossen, der Hieroglyphenschrift, der Kolossalität – aufzeigt, aber fast nicht an Texten (allenfalls Plutarch).

Das Achsenzeit-Theorem dagegen basiert von Anquetil bis Jaspers auf «großen Texten». Bei Anquetil sind es die «Gesetzgeber» Konfuzius, Zarathustra und Pherekydes; Gesetz heißt hier Religion und Lebensführung. Wenn Rémusat Laotse in diesen Zusammenhang stellt, dann geht es ihm um Philosophie und (negative) Theologie, und die Grundlage bildet auch hier der große Text des *Daodejing*. Hegels Ausweitung des Vergleichs auf Kultur in ihren verschiedensten Formen steht im Zeichen der Differenz, dem Achsenzeit-Theorem mit seiner Engführung auf große Texte geht es um Einheit und Gleichheit. Hegels differenzorientierte Kulturkomparatistik ist aber weit entfernt von Spenglers Kulturmorphologie. Spenglers acht oder neun Kulturkreise entwickeln sich nicht nur unabhängig voneinander nach eigenen Gesetzen, sie sind auch füreinander intransparent: Hier gibt es kein transkulturelles Verstehen. Bei Hegel gibt es dagegen oberhalb der differenz-definierten Eigenart der von ihren «Volksgeistern» geprägten Kulturen die übergeordnete, allen Kulturen gemeinsame Ebene des «Weltgeists», durch die ein kulturübergreifendes Verstehen möglich ist. Hegel geht, soweit ich sehe, auf dieses Problem nicht weiter ein, aber bei Jaspers spielt es die Hauptrolle. Die Möglichkeit des Verstehens bildet für ihn den Horizont, der die Achsenzeit-Kulturen in Raum (bis China) und Zeit (bis 500 +/–300 v. Chr.) vom Rest der Welt abgrenzt, auch wenn dieser Horizont als global und als Möglichkeitsraum «grenzenloser Kommunikation» verstanden wurde.

Exkurs: Geschichtsbewusstsein und Geschichtsbewusstheit

«Die Perioden des Glücks sind die leeren Blätter der Weltgeschichte» – die geniale Einsicht in diesem Satz besagt, dass die Geschichte nicht von selbst geschieht und die Vergangenheit nicht als solche ansteht. Die Geschichte muss bewusst, die Vergangenheit erinnert werden. Die Geschichte muss generiert werden, um bewusst zu werden, und die Geschichtsgeneratoren sind einerseits Staat und Schrift und andererseits das Gegenteil von Glück – also Leiden, Spannung, Krise, Unterdrückung –, das die Frage nach Sinn und Zusammenhang des Geschehenden aufwirft.[17] Mit Hegels Frage nach dem Inhalt, der «für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt», tritt erstmals eine Dimension in den Blick, die man im Vorgriff auf eine erst hundert Jahre später entwickelte Begrifflichkeit «existenzphilosophisch» nennen könnte. Auch Geschichtlichkeit ist eine Frage des Bewusstseins, dem nur unter bestimmten existenziellen Bedingungen Geschichte zum Problem und Thema wird.

In diesem Zusammenhang mag eine Unterscheidung hilfreich sein, die zunächst vielleicht haarspalterisch anmutet, aber die Besonderheit von Hegels Geschichtsdenken und von Geschichtsphilosophie (gegenüber Geschichtswissenschaft) überhaupt beleuchtet: die Unterscheidung zwischen Geschichtsbewusst*sein* und Geschichtsbewusst*heit*. Geschichtsbewusstsein bezieht sich auf die Vergangenheit, die es sich in ihrer Anders- und Eigenheit bewusst macht. Typische Beispiele sind etwa die Aufdeckung von Anachronismen oder Fälschungen wie Isaac Casaubons Spätdatierung der bis dahin für urälteste Weisheit gehaltenen Traktate des *Corpus Hermeticum* oder Lorenzo Vallas Entlarvung der Konstantinischen Schenkung. Auch die historische Aufführungspraxis, die sich seit den 1970er-Jahren im Konzertleben durchsetzt, verdankt sich einem geschärften Geschichtsbewusstsein. Geschichtsbewusstsein gehört zum Historismus und blühte im späten 18. Jahrhundert auf, Geschichtsbewusstheit dagegen ist viel älter und kommt immer dann auf und zu Wort, wo Menschen von dem Bewusstsein erfüllt sind, in einer besonderen Zeit zu leben, eine Epochenschwelle zu überschreiten oder was sonst die Blätter der

Geschichte füllt, die in den Zeiten des Glücks leer bleiben. In der Apokalyptik, die in der Spätantike aufkommt, äußert sich das Bewusstsein, am Ende der Zeit zu leben. Augustinus vergleicht seine Zeit und die Situation des Menschen zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena* mit einer Kelter: «es wird ausgepresst. Bist du Ölschaum, fließt du in die Kloake. Bist du Öl, bleibst du im Ölgefäß.»[18] Geschichtsbewusstheit kommt mit der Erfahrung des Außerordentlichen auf. Sie gehört nicht zur menschlichen Grundausstattung, sondern muss erweckt werden. «Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr», schrieb Kant mit Bezug auf die Französische Revolution, und Hegel sah in Napoleon «den Weltgeist zu Pferde». In diesem Punkt berühren sich schon bei Hegel Geschichtsphilosophie und Existenzialismus. Es geht um die Fundamentalien oder Existenzialien von Geschichtlichkeit.

Reinhart Koselleck hat in einem Vortrag zu Hans-Georg Gadamers fünfundachtzigstem Geburtstag fünf solcher Existenzialien benannt.[19] Er setzt sich in diesem Vortrag mit Heideggers Versuch auseinander, «eine Historik zu entwickeln, die aus der Grundbestimmung der Endlichkeit und der Geschichtlichkeit (der menschlichen Existenz, J. A.) auch die Bedingungen möglicher Geschichten ableiten lässt». Was er an Heideggers Ansatz kritisiert, ist der individual-existenzielle Zugang, es ist immer «der Vorlauf zum Tode» des Einzelnen, der das einzelne Leben als Existenz bestimmt. «Die Zeiten der Geschichte», hält Koselleck entgegen, «sind von vornherein zwischenmenschlich konstituiert, es handelt sich immer um Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, um Differenzbestimmungen, die ihre eigene Endlichkeit enthalten, die nicht auf eine ‹Existenz› rückführbar sind.» (12) Um von Heideggers individualistischem Existenzbegriff zu einem nur kollektiv denkbaren historischen Existenzbegriff vorzustoßen, müssen Heideggers Existenzialien ergänzt werden. «Denn aus Herkunft, Erbe, Treue, Geschick, Volk, Schicksal, Sorge und Angst, um nur einige wichtige Bestimmungen zu wiederholen, lassen sich die Bedingungen möglicher Geschichten nicht hinreichend begründen.» (13) So schlägt Koselleck fünf Kategorien vor, die «als Oppositionspaare geeignet erscheinen, so etwas wie die zeitliche Grundstruktur möglicher Geschichten zu thematisieren»: Sterbenmüssen und Tötenkönnen, Freund und Feind, Innen und Außen (bezogen auf die

Gruppe), Geheimnis und Öffentlichkeit und, nicht polar formuliert, «Generativität»: «Generationenwechsel und Generationenschübe sind schlechthin konstitutiv für den zeitlich endlichen Horizont, durch dessen jeweilige Verschiebung und generative Überlappung sich Geschichten ereignen.» (18) Das letzte Oppositionspaar ist «Herr und Knecht» bzw. Oben und Unten. Koselleck konzipiert die Bedingungen historischer Existenz bzw. möglicher Geschichten von den beiden Polen Ereignis und Erzählung als Zeitlichkeit und Narrativität. «Generativität», der Generationenwechsel, erscheint dabei als ein besonders starker Generator von Geschichtsbewusstheit. In ihrem Buch *Geschichte im Gedächtnis* hat Aleida Assmann gezeigt, in welchem Maße die Geschichtsbewusstheit im Deutschland des 20. Jahrhunderts von Generationenschüben skandiert ist.[20]

Für Hegels Einsicht, dass die Zeiten des Glücks die leeren Seiten der Geschichte sind und das Erfahren, Erinnern und Schreiben von Geschichte aus Spannung und Unglück hervorgeht, ist das einzigartige «Deuteronomistische Geschichtswerk» – die biblischen Bücher Deuteronomium, Josua, Richter, Samuel und Könige – zweifellos das klassische Beispiel. Was diese grandiose Geschichte Israels provoziert hat, die in ihrer frühen Gestalt mit dem Auszug aus Ägypten begann und mit dem Fall Jerusalems endete, war die Erfahrung der Katastrophe, des vollständigen Untergangs erst des nördlichen Königreichs Israel durch die Assyrer 722, dann des südlichen Königsreichs Juda durch die Babylonier 587, und die Deportation der Elite nach Babylon. Geschichtsschreibung steht hier ganz im Dienst einer Verarbeitung von Vergangenheit im Zeichen der Schuld. Israel hat den Bund gebrochen, Gott hat es mit dem Verlust von Land, Staat und Tempel bestraft. Aber er hat sich nicht von Israel abgewandt und wird sich nicht abwenden, solange nur das Volk die von Gott erfahrenen Heilstaten und die eigene Schuld nicht vergisst und die Vergangenheit aufs Sorgfältigste erinnert, um sich in seinem künftigen Handeln und Verhalten umso entschlossener von ihr abzuwenden. Es handelt sich um jene Form der Geschichtserinnerung, die Aleida Assmann mit der Metapher des Trennungsstrichs beschreibt und von der Haltung des Schlussstrichs unterscheidet, die die Vergangenheit vergessen und entsorgen will.[21]

VIERTES KAPITEL

EDUARD MAXIMILIAN RÖTH UND DIE ÖSTLICHEN URSPRÜNGE DER ABENDLÄNDISCHEN SPEKULATION (1846/58)

Eduard Maximilian Röth (1807–1858) war ebenfalls eher ein Antipode als ein Vertreter des Achsenzeit-Theorems, und es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass er ausgerechnet aufgrund einer kurzen Passage, in der er im Zusammenhang mit den Lebensdaten Zarathustras Anquetils Beobachtung der Gleichzeitigkeit von Konfuzius, Buddha und Zoroaster erwähnt, als Achsenzeit-Theoretiker der Vergessenheit entrissen wurde, in die er ansonsten und höchst unverdient gefallen ist.[1] Röths Thema ist nicht der «Durchbruch» in der menschlichen Geistesgeschichte, sondern ihr Entwicklungsgang, und zwar die Entwicklung «unserer abendländischen Spekulation», die er auf zwei Ursprünge zurückführt: die altägyptische und die zoroastrische Spekulation, die über die Griechen und über die Juden auf uns gekommen sind. Nur wo es um die Datierung Zarathustras geht, geht Röth auf das Phänomen der Gleichzeitigkeit ein: «Um diese Zeit (dem 6. Jahrhundert v. Chr.) lebten in China Confucius von 550–477 v. Chr., in Indien Gautama Buddha, d. h. Buddha der Weise von 548–468 v. Chr., in Baktrien[2] Zoroaster nach Anquetil von 590 bis 512 v. Chr.»[3] Einige Seiten später kommt er noch einmal darauf zurück:

> Zoroasters, Buddha's und Kongfutse's Lebensepochen fallen also sämmtlich in das 6. Jahrhundert vor Chr. Geb., und es ist daher keinem Zweifel unterworfen, daß die von ihnen verkündigten Lehren um ein Jahrtausend jünger sind, als die ägyptische Spekulation. Daß auf diese Weise die Spekulation bei den hauptsächlichsten Nationen Asiens:

> den Baktrern, Indern und Chinesen, fast zu gleicher Zeit eintritt, ist eine der auffallendsten Erscheinungen der Kulturgeschichte. Es erhellt daraus offenbar, daß alle drei Nationen sich um diese Zeit auf einer gleichen Stufe der Gesittung befanden und alle die Entwicklungen des geistigen Lebens schon durchlaufen hatten, welche bei jedem Volke der Entstehung der Spekulation vorangehen müssen. Alle drei Nationen mussten also schon seit Jahrhunderten in einem geordneten Staatswesen sich befunden haben, sonst hätten sie die Stufe der Gesittung nicht erreichen können, die zur Entstehung der Spekulation nothwendig ist. Zudem aber mussten demungeachtet alle drei Nationen bedeutend jünger sein als die ägyptische, weil die Spekulation bei ihnen fast um ein Jahrtausend später eintrat als bei den Ägyptern.[4]

Röth sucht also die Erklärung dieser eigenartigen Parallelen zwischen drei räumlich getrennten Nationen – zu denen bei ihm aber nur Chinesen, Inder und Baktrier gehören, Israel und Griechenland bleiben außen vor – nicht wie Anquetil in einem geheimnisvollen Wirken der Natur und nicht wie Rémusat in Kommunikation, sondern in strukturellen Analogien, die sich im Entwicklungsgang jahrhundertealter Schriftkulturen ergeben.

Dem Artikel von Friedrich Lauchert in der *Allgemeinen Deutschen Biographie*[5] lässt sich entnehmen, dass Röth 1807 in Hanau als Sohn eines Volksschullehrers geboren wurde, in Frankfurt Judaistik studierte, 1835 eine Studie über den Hebräerbrief veröffentlichte und 1836 für vier Jahre nach Paris ging, um bei dem führenden Orientalisten seiner Zeit, Sylvestre de Sacy, dem Indologen und Iranisten Eugène Burnouf und dem Sinologen Stanislas Julien Orientalistik zu studieren und sich in die von Champollion 1822 entzifferten Hieroglyphen einzuarbeiten. Nach Lauchert soll er «die 34 ersten Capitel des Totenbuchs» übersetzt haben; davon scheint sich jedoch jede Spur verloren zu haben. Das ägyptische Totenbuch wurde 1842 von Carl Richard Lepsius nach einem Turiner Papyrus publiziert, aber nicht übersetzt. Röths Teilübersetzung wäre eine Pionierleistung, die man ihm kaum zutrauen möchte. 1840 wurde er in Heidelberg habilitiert und wirkte dort als Privatdozent, ab 1846 als außerordentlicher und ab 1850 als ordentlicher Professor für Philosophie. Der erste Band seiner *Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Entwicklungsgeschichte unserer spekulativen, sowohl*

religiösen als philosophischen Ideen von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart erschien 1846 unter dem Titel *Die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen* bei Friedrich Bassermann in Mannheim.[6] Der zweite Band folgte erst zwölf Jahre später in zwei Teilen und zeigt, wie sich die abendländische Spekulation aus ihren ägyptischen und zoroastrischen Ursprüngen entwickelte. Röth, der seit 1850 kränkelte und sich mit seinem gewaltigen Projekt überarbeitete, starb 1858. Er wurde, abgesehen von Laucherts Artikel in der ADB, alsbald vergessen, sehr zu Unrecht, denn dass der Zoroastrismus auf das in persischer Zeit entstehende frühe Judentum eingewirkt hat, die spätägyptische Theologie auf die griechische Philosophie und später in ihrer Verbindung mit dem Neuplatonismus über griechische Texte wie die Schriften von Jamblich, Plutarch und das Corpus Hermeticum auf die abendländische Geistesgeschichte, wird heute niemand ernsthaft bestreiten können. Daher möchte ich hier auf Röths Ausführungen zur «ägyptischen Spekulation» näher eingehen, auch wenn sie mit der Geschichte des Achsenzeit-Theorems nur indirekt und eher als Gegenbeispiel zusammenhängen.

Röth unterscheidet zwischen Religion (er spricht von «Glaubenskreisen») und Spekulation. Religion geht der Spekulation voraus, diese baut auf jener auf. Spekulation lässt sich daher als reflexiv gewordene Religion bestimmen. Philosophie ist also nicht mit den Vorsokratikern und Platon gleichsam vom Himmel gefallen, sondern als «Spekulation» aus der Religion hervorgegangen, deren Geschichte daher unverzichtbar in den Entwicklungsgang des menschlichen Denkens hineingehört. Für Röth gibt es weder «Durchbrüche» oder radikale Innovationen in diesem Entwicklungsgang noch Aprioris der Erkenntnis. Alles entwickelt sich aus Vorstufen, und die chronologisch exakte Einordnung der Dokumente ist der Königsweg zum Verständnis dessen, worum es jeweils geht. Dabei ist die Philosophie bzw. Spekulation nicht als isolierter Diskurs, sondern als Exponent des gesamten «Bildungsstands» der Epoche zu verstehen. Worauf es ankommt, ist die Ermittlung des inneren Zusammenhangs zwischen den einzelnen Zeugnissen, sowohl untereinander als auch mit dem Gesamtbild der Kultur. Leidenschaftlich wendet sich Röth gegen die «aufklärende, d. h. zerstörerisch aufräumende Kritik» des 18. Jahrhun-

derts, die das Denken von allen religiösen Vorstellungen reinigen und auf seine «aufgeklärte, d. h. sehr magere und ideenarme Moralphilosophie» reduzieren wollte (38). Sein Anliegen ist es, die von der Aufklärung zerstörte Einheit von Religion und Philosophie wiederherzustellen.

«Spekulation» ist bei Röth als Oberbegriff von Religion und Philosophie zu verstehen, wodurch er der ursprünglichen Einheit beider Gebiete Rechnung tragen will. Bei ihm gibt es also kein «vom Mythos zum Logos». Dabei ist jedoch Spekulation nicht mit Religion identisch, sondern entspricht ungefähr dem, was ich in Bezug auf die ägyptische Religion als «explizite Theologie» bezeichnet habe.[7] Während Religion für Röth eng an Kult und Mythologie gebunden ist, macht sich Spekulation bis zu einem gewissen Grade von dieser Bindung frei und denkt in einem viel weiteren und allgemeineren Horizont über die Fundamentalien der Welt und der menschlichen Existenz nach.[8] Die ursprüngliche Religion bestand seiner Ansicht nach in der Verehrung des «Weltall(s) selbst und seiner große(n) Teile» wie «Sonne und Mond, Licht und Finsternis, Feuchtigkeit und Wärme», einer Religionsform also, für die ich den Begriff «Kosmotheismus» vorgeschlagen habe und für die sich seit dem 17. Jahrhundert der Begriff der «natürlichen Religion» eingebürgert hat: eine Religionsform, die im doppelten Sinne «natürlich» ist, weil sie nicht auf Offenbarung beruht und die Natur zum Gegenstand hat. Jedenfalls gilt das für «die Religionsgeschichte aller alten Völker, die eine selbständige Bildung hatten, der Aegypter, Baktrier, Inder, Chinesen» (51). Jünger als die großen kosmischen Gottheiten sind «Götterbegriffe», die «aus geschichtlichen Erinnerungen» an «menschliche Persönlichkeiten (entstanden), die aus irgendeinem Grunde in dem Andenken der Nachkommen fortlebten» und bereits «den Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode» voraussetzen, der sich freilich schon bei den ältesten Religionen finde (52). Diese Kategorie bezieht sich bei Röth auf den Ahnenkult, den man auch nach heutigem Wissensstand zu den ältesten Religionsformen rechnen muss. Während die ersten beiden Stufen der religiösen Entwicklung aus dem Gefühl und der Imagination erwachsen, ist es der Verstand, der für die Ausbildung der dritten Stufe zuständig ist: der Spekulation. Ob diese eine eher religiöse oder eher säkulare Form annimmt,

hängt für Röth davon ab, ob eine Kultur über einen professionellen Priesterstand verfügt. In China, wo ein Priesterstand fehlt, kommt es zu einer eher säkularen, politisch-moralischen Spekulation, in Indien dagegen zu einer religiösen Prägung des Denkens (53 f.). In Indien ist «der Priesterstand (d. h. die Brahmanen)» für «die gesammte geistige Bildung» zuständig, die daher durch und durch von religiösem Geist geprägt ist. Anders steht es dort, wo «neben dem Priesterstand noch andere Stände geistig thätig sind» wie in den «meisten neueren Nationen», in denen es dann oft zu einem «mehr oder minder schroffen Gegensatz» zwischen religiösem und säkularem Denken kommt (55). «Bei den Griechen und Römern verlor die Philosophie ihren ursprünglichen religiösen Charakter, weil beide Völker keinen selbständigen abgeschlossenen Priesterstand besassen» (55). Röth argumentiert hier schon annäherungsweise im Sinne der neueren, von Shmuel N. Eisenstadt inaugurierten kultursoziologischen Form der Achsenzeit-Debatte sowie in Ansätzen der Ausdifferenzierungstheorie von Max Weber. Die religiöse Spekulation hat aber bei allen Völkern, die auf diese Stufe gelangt sind, ein und dasselbe Thema: «Das Weltganze und das Menschengeschlecht in demselben» (56), also, mit Max Scheler zu reden, «die Stellung des Menschen im Kosmos».

«Die beiden Nationen» – heute würde man eher von Kulturen bzw. Zivilisationen reden –, «von denen die Griechen ihren ersten spekulativen Ideenkreis erhielten, die Aegypter und die Baktrer … besaßen einen gesonderten selbständigen Priesterstand» und gehören daher für Röth zum indischen Typus. Für die «Baktrer», das heißt die Meder und Perser, sind das die Magier. In Ägypten entwickelte sich nach heutigem Wissensstand ein professionelles Priestertum erst im Laufe des Neuen Reichs (15.–12. Jh.) und ist in der Tat, was Röth noch nicht wissen konnte, mit einer einzigartigen Blütezeit der religiösen Spekulation bzw. expliziten Theologie verbunden.[9] Was nun das große Thema der Stellung des Menschen im Kosmos angeht, unterscheidet Röth zwischen einer «älteren Anschauung» und einer «späteren Vorstellungsweise». Nach der älteren Anschauung ist die Welt «ein in allen seinen Theilen beseeltes, lebendiges Ganze … die Welt selber macht einen Theil der Gottheit aus» (63 f.). Es wird also nicht zwischen Gott und Welt unterschieden. Die spätere Auffassung geht davon aus, dass die Welt als ein

> von der Gottheit gesondertes, für sich selbst todtes, unbeseeltes, blos materielles Ganzes betrachtet wird, welches seine Erhaltung und Fortdauer nur dem Einfluss der es umgebenden Gottheit verdankt. In dieser Vorstellungsweise trat die Welt zur Gottheit in das Verhältnis eines Werks zu seinem Werkmeister, eines Kunstgebildes zu seinem Künstler. Die Welt ward entgöttert. (64)

Es handelt sich um die Wende vom Polytheismus oder Kosmotheismus zum jüdischen, christlichen und muslimischen Monotheismus, die Röth sehr überzeugend an der Frage der (Nicht-)Unterscheidung von Gott und Welt festmacht. Daraus ergibt sich nun die Notwendigkeit, zwischen Spekulationen zu unterscheiden, die aus kosmologischen Religionen, und solchen, die aus monotheistischen Religionen entstanden sind. Für die frühgriechische Spekulation liegt ihr kosmologischer Hintergrund auf der Hand. Für Röth ist klar, «dass die älteren philosophischen Systeme der Griechen, das eines Pythagoras, eines Heraklit, eines Empedokles, in dieser Beziehung mit der ägyptischen und baktrischen Glaubenslehre ganz denselben Gegenstand haben» (68). Viel entscheidender als die Wende vom Kosmozum Monotheismus ist für Röth aber die Kopernikanische Wende vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild. Denn nun kann das unendlich gedachte Universum nicht mehr von einem außerweltlichen Gott umschlossen werden. «Sondern sie (die Gottheit) muss mit Nothwendigkeit auch innerhalb dieses unendlichen Weltganzen gedacht werden. So stellt sich den «neuesten spekulativen Systemen» die Aufgabe, «den Begriff eines innerweltlichen, immanenten Gottes zu entwickeln».

ältere Vorstellungsweisen		neue Spekulation
geschlossenes kugelförmiges Weltbild		offenes, unendliches Universum
früher	später	
(kosmotheistisch)	(monotheistisch)	(nachkopernikanisch)
Gott von innen wirkend	Gott von außen wirkend	Gott von innen wirkend, da ein Außen nicht mehr denkbar

Im Licht dieser kühnen Überlegung gewinnt die ältere Vorstellungsweise der alten kosmotheistischen Kulturen eine ganz neue Bedeutung.

Die älteren Spekulationen fasst Röth in vier Themenbereichen zusammen:

1. Welt- und Götterentstehunglehren
2. ein «Gesammtbild des Weltganzen … eine Weltanschauung»
3. «eine Lehre vom Menschen» (Moral) und seiner Stellung im Kosmos
4. «eine Lehre von der Zukunft» (Eschatologie)

«Von dem Inhalte der Philosophie, wie wir sie in neueren Zeiten begreifen», sind diese alten Inhalte in Röths Augen «himmelweit verschieden» (69). Diesen Unterschied gilt es im Auge zu behalten, wenn wir uns den archaischen Anfängen unseres Denkens zuwenden.

Was diese Anfänge angeht, unterscheidet Röth in der alten Welt drei «Schauplätze». Der «arianische Schauplatz» umfasst das Gebiet vom Indus bis Griechenland und die indogermanische Sprachfamilie, der «semitische» Schauplatz reicht von Arabien bis Palästina mit den semitischen Sprachen, und der «aegyptische Schauplatz» umfasst Ägypten und Äthiopien, ganz entsprechend der noachidischen Völkertafel, die diese drei sprachlich-geographischen Sphären den Noah-Söhnen Japhet, Sem und Ham zuordnet. Ägypten ist die älteste Kultur und hat über die Philister, die Röth den Phöniziern und den Hyksos gleichsetzt, auf die vorderorientalische Welt eingewirkt. Hier kommen einige abenteuerliche Missverständnisse ins Spiel, die man kurz zurechtrücken muss. Die Hyksos waren semitische Stämme, die ab dem 18. Jahrhundert v. Chr. ins Nildelta einwanderten, als 15. und 16. Dynastie die Oberherrschaft über Ägypten ausübten und Ende des 16. Jahrhunderts von den thebanischen Fürsten vertrieben wurden. Die Phönizier wiederum sind die Bewohner des heutigen Libanon, die im ersten vorchristlichen Jahrtausend ein Handelsimperium im Mittelmeer aufbauten, einen westsemitischen Dialekt sprachen und ein Alphabet erfanden, das unseren heutigen lateinischen, griechischen, hebräischen und arabischen Alphabeten zugrunde liegt. Die Philister endlich gehören zu

den «Seevölkern», die ab dem 13./12. Jahrhundert die Küsten des östlichen Mittelmeers unsicher machten und sich zuletzt in Palästina, das von ihnen seinen Namen hat, ansiedelten. Sie sind über Kreta eingewandert (daher die biblische Wendung «Krethi und Plethi») und gehören zu den Sprechern der indoeuropäischen Sprachfamilie. Richtig ist aber, dass die ägyptische Kultur, wie vor allem neueste Ausgrabungen gezeigt haben, seit dem 2. Jahrtausend aufs Intensivste auf die vorderasiatischen Kulturen eingewirkt hat. Röth meint nun, dass die Hyksos (= Philister = Phöniker) von 2300–1790 in Ägypten geherrscht und nach ihrer Vertreibung im Orient die Epoche der Großreiche eingeleitet hätten in der Abfolge: Ägypter, Assyrer (die Röth zu den Ariern zählt), Chaldäer (= Arianer), Perser, Alexander. Diese abenteuerliche Mischung aus Sinn und Unsinn muss uns hier nicht weiter beschäftigen. Interessant wird es, wo Röth sich ab Seite 101 den ägyptischen und zoroastrischen Weltentstehungslehren zuwendet. Als «älteste Gottheiten des äthiopisch-ägyptischen Stammes» nennt Röth die weiblichen Gottheiten Pe (Himmel) und Anuki (Erde), die männlichen Götter Re (Sonne) und Ioh (Mond), die Göttinnen Sate (Tag) und Hathor (Nacht), den Gott Phtah (Wärme) und die Göttin Neith (Wasser), «diese beiden letzteren offenbar als die schöpferischen Gottheiten des Weltalls». Das sei die auch von den Ägyptern als solche bezeugte ursprüngliche Achtheit. In der Tat kennt die ägyptische Spekulation (wenn wir einmal diesen Begriff übernehmen wollen) von den ältesten bis in die jüngsten Zeiten eine Achtheit von Urgöttern, die in der Religion eine zentrale Rolle spielt, aber vollkommen anders zusammengesetzt ist. Diese Gottheiten verkörpern die Präexistenz, die Welt vor ihrer Entstehung, im Zustand der Latenz und Potentialität. In ihrer klassischen Form umfasst diese Achtheit Nun und Naunet (das Urwasser), Kuk und Kauket (die Urfinsternis), Huh und Hauhet (die Unendlichkeit) sowie Niau und Niaut (die Nichtexistenz); sie wird durch vier Paare mit Frosch- (m) und Schlangenköpfen (w) dargestellt. Eine spätere Lehre habe dann als Urgötter Kneph (Urgeist), Pascht (Urraum) und Sevek (Zeit) eingeführt, die zusammen mit Neith eine präexistente Vierheit gebildet hätten:

Neith (Urschlamm, Materie): w
Kneph (Geist): m

Pascht (unendliche Ausdehnung): w
Sevech (unendlicher Zeitstrom): m

Aus den mit Hieroglyphen verzierten Anmerkungen ergibt sich, dass mit «Pascht» die Göttin Sachmet und mit «Sevech» der Gott Sobek gemeint ist. Die vier Gottheiten treten, soweit mir bekannt ist, in Ägypten niemals als Vierheit auf. Neith ist die Göttin von Sais, die als «große Flut» (*mehet-weret*, griech. *Methyer*) die Sonne hervorbringt, also eine kosmogonische Urgottheit ist. Kneph (ägypt. *Kem-at-ef* «der seine Zeit vollendet hat») ist die schlangengestaltige Urform des Gottes Amun, der in der Spätzeit als Urgott eine bedeutende Rolle spielt. «Pascht» (= Sachmet) gehört als Gemahlin zum memphitischen Urgott Ptah. Der krokodilgestaltige Gott Sobek gehört nicht in diesen Zusammenhang, wird aber gelegentlich der Neith als Sohn zugeordnet. Mit «Zeit» hat er nichts zu tun. Wenn auch mit ganz falschen Namen hat sich Röth doch einen Begriff der unentstandenen Urgottheit als Vierheit gebildet, der durchaus ägyptischem Denken entspricht. Richtig ist jedenfalls, dass sich die Ägypter die Welt nicht durch einen Schöpfungsakt von außen, sondern «durch innere Entwicklung» (137) entstanden dachten. «Die Ägypter legten damit die Weltbildung einem mit Intelligenz begabten geistigen Wesen bei, dem in die Welt übergegangenen Ausflusse des Amun-Kneph, des göttlichen Urgeistes Amun – Harseph – Menth» (141). Mit all dem fällt Röth auf den Stand von Paul Ernst Jablonski (1750) zurück.[10] Von Jablonski hat er zum Beispiel die Deutung des Gottes Kneph als «Ur-Geist»: In seinem Artikel über *Cnephus vel Cnuphi* schreibt dieser, dass die Weisen der Ägypter zwar Sonne und Mond als Lenker der sublunaren Welt betrachtet, deren ganze Kraft und Macht, Bewegungen und Operationen aber einem «ewigen göttlichen Geist» zugeschrieben hätten.[11] Das heißt: Röth bewegt sich nach wie vor im Horizont der griechischen Quellen.

Wenn also Jamblich den Ägyptern die Lehre von einem weltbildenden Geiste zuschreibt, der mit Einsicht und Weisheit die Entstehung der Dinge geleitet habe (mit Verweis auf De Myst. VIII 3), oder wenn Diodor berichtet, dass die Ägypter den Geist für den höchsten Gott erklärt und ihn als den Urquell alles Beseelten in den belebten Wesen

> und gleichsam als einen Allvater angesehen hätten (Bibl. Hist. I 12), oder wenn Horapollo von einem durch die ganze Welt hindurchgehenden Geiste spricht (Hieroglyphica I 64), so stimmen sie mit der ägyptischen Lehre in der That überein. Und Jamblich hat vollkommen Recht, wenn er sagt, dass die Ägypter sowohl *vor* dem Himmel (d. h. vor der Entstehung der Welt) eine belebende Kraft anerkennen … als auch einen innenweltlichen Schöpfergeist, den Amun-Menth, und dass sie auch einen reinen Geist *über* die Welt setzen (nämlich den nach der Entstehung des Weltalls ausserhalb desselben verbleibenden ausserweltlichen Urgeist Kneph). (141)

Was Röth zeigen will, ist die Kontinuität zwischen ägyptischer Theologie (zu der er sich durch sein Hieroglyphenstudium einen Zugang erworben zu haben glaubt) und griechischen Berichten, und was diese griechischen Berichte ihrerseits hervorheben, ist die ägyptische Vorstellung von einer Kontinuität von vor-, inner- und überweltlicher göttlicher Präsenz. Beides sind durchaus ernst zu nehmende Thesen, auch wenn sie von Röth mit vollkommen unzureichenden Mitteln vertreten werden. Hätte er sich auf eine Analyse der griechischen Quellen beschränkt, ohne sie durch endlose hieroglyphische Kommentare voller unsinniger Missverständnisse zu verunklären, wäre er leichter zum Ziel gekommen. Schließlich sind es die griechischen, und nicht die unlesbar gewordenen ägyptischen Zeugnisse, die in der Geschichte der abendländischen Philosophie wirksam geworden sind. Was er mit seinen Hieroglyphen zeigen will, ist die Kontinuität zwischen ägyptischem und griechischem Denken. Darin war er seiner Zeit weit voraus. Die Ägyptologie hat eine solche Kontinuität lange bestritten und erst in jüngster Zeit angefangen, in diesem Punkt umzudenken.

Vollkommen eindeutig ist die ägyptische Vorstellung von einer Kontinuität von Präexistenz und Existenz. Vor der Welt war nach ägyptischer Anschauung kein Chaos, das überwunden und durch Kosmos ersetzt werden musste, sondern die Welt im Zustand einer keimhaften Potentialität, aus dem sie durch den Selbstentstehungsakt einer Urgottheit (sei es, je nach ortsspezifischer Interpretation, Atum, Amun, Ptah oder Neith) hervorging, von der sie auch im Zustand ihrer Existenz umgeben und getragen bleibt. Das ist die Kontinuität von vor- und innerweltlichem «Schöpfergeist». Ab dem

13. Jahrhundert v. Chr. wird aber in ägyptischen Texten auch die Vorstellung von einer überweltlichen Präsenz dieses Schöpfergeists greifbar. Die Frage ist nur, inwieweit die Deutung des Gottes Amun und seiner Urgestalt Kneph als «Geist» gerechtfertigt ist, auf der die Verbindung von ägyptischer Theologie und griechischer Logos-Philosophie beruht. Im ägyptischen Denken gibt es keine Unterscheidung zwischen Geist und Materie, und Röths Konstruktion einer ägyptisch-griechischen Kontinuität mutet in dieser Hinsicht reichlich anachronistisch an. Doch lassen sich unter Verweis auf die Röth noch unbekannte Vorstellung von einer Schöpfung durch das «Herz», das heißt den planenden Geist eines Urgottes, wie sie bereits im Schu-Buch der Sargtexte (Anfang 2. Jahrtausend) und dann vor allem im «Denkmal memphitischer Theologie» (8. Jahrhundert) greifbar wird, auch hier Zusammenhänge aufzeigen.[12] So möchte man auch aus heutiger Sicht Röth durchaus recht geben, wenn er größten Wert auf die ägyptische Vorstellung von einer inneren Entwicklung der Welt legt, ohne Gegensatz von Schöpfer und Schöpfung, Werkmeister und Materie, Gott und Welt, Geist und Stoff (137). Vielmehr sind «Urgottheit und Welt ein und dasselbe Wesen, jene nur deren unentwickelte, ungeformte, gestaltlose Daseinsweise; diese dessen in Einzeldinge hervorgetretene, entfaltete, ausgebildete Gestaltung» (138). So wird hinter all dem Unsinn, den Röth vor allem in seinen hieroglyphengespickten Anmerkungen ausbreitet, eine interessante These sichtbar, die sich in folgenden zwei Sätzen zusammenfassen lässt:

1. Die ägyptische Spekulation geht davon aus, dass die Welt nicht von außen geschaffen wurde, sondern von innen heraus entstanden ist, und dass der Urgott, aus dem sie hervorging, sie weiterhin von innen beseelt.
2. Über griechische Quellen, die davon berichten, hat sie die griechische kosmologische Spekulation beeinflusst und bildet so einen der beiden Ursprünge der abendländischen Philosophie überhaupt.

Den anderen Ursprung bildet die Lehre Zarathustras, den Röth Anquetil folgend im 6. Jahrhundert v. Chr. ansetzt, also viel später als die ägyptische Kultur. Röth bewegt sich hier auf sehr viel sicherem Terrain als im Fall Ägyptens. Er ist bereits in der Lage, sowohl

die Echtheit und Bedeutung der von Anquetil erschlossenen Zend-Bücher richtig einzuschätzen als auch den Wert von Anquetils Übersetzung, die das Verständnis der zeitgenössischen Parsen wiedergibt, aber nicht den ursprünglichen Sinn erfasst. Die ursprüngliche «baktrische» Religion, deren Kritik und Reform Zarathustra betreibt, ist Röth allerdings noch ganz unbekannt, die Religion also, aus der der Zoroastrismus im Sinne einer protophilosophischen Spekulation hervorging. Die Grundzüge des Zoroastrismus glaubt Röth jedoch klar zu erkennen. Am Anfang steht wie in Ägypten ein höchstes Ur-Wesen, aus dem alles, «die physische wie die geistige und moralische Welt hervorgeht» (392). Sein Name ist Zaruana akarana, «das unerschaffene Allumfassende» (Zervan), das «die endlich und kugelförmig gedachte Welt rings von allen Seiten umschließt».[13] (393) Während dieser Urgott ursprünglich sowohl die räumliche als auch die zeitliche Unendlichkeit bedeutete, habe sich erst im Lauf der Zeit die zeitliche Bedeutung durchgesetzt. Aus diesem einen Ursprung entsteht zunächst vor allem Geschaffenen die Vierheit der Urkräfte Licht und Finsternis, Feuer und Wasser, sodann die Götterwelt und damit der charakterististische Dualismus: Ormuzd (Ahura Mazda) und die sechs Amaschpand (Ameša spenta) auf der Seite des Guten, Ahriman (Angra Mainyu) und die sechs Dews auf der Seite des Bösen. Durch Honover (Ahuna-Vairya), das vergötlichte «reine, heilige, schnellwirkende Wort», erschafft Ormuzd aus dem Nichts die materielle Welt in Kugel- oder Ei-Gestalt. Gottheiten, die das schöpferische, sich auf der Stelle verwirklichende Wort verkörpern, gibt es in Indien[14] und Ägypten.[15] Vor allem drängt sich natürlich die Schöpfungsgeschichte der Genesis als Parallele einer Schöpfung durch das Wort auf, auch wenn die Deutung als Schöpfung aus dem Nichts erst spätantik bezeugt ist.

Verglichen mit der ägyptischen Weltentstehungslehre (die aber nirgendwo im Zusammenhang geschweige denn in Buchform dargestellt wurde) sei die zoroastrische das Werk der dichtenden Phantasie und nicht der sinnlichen Naturerfahrung. Das hängt nach Röth vor allem damit zusammen, dass die ägyptische Spekulation «ein langsamer Bau vieler Jahrhunderte und vieler allmählig aus- und umbildender Denker eines ganzen gelehrten Priesterstammes war», während «die persisch-baktrische Glaubenslehre

als ein wirklich eigenes und eigenthümliches Ganzes aus dem Kopfe eines schöpferischen Denkers» hervorging. «Die baktrisch-persische Glaubenslehre» sei «in der Entwicklung unserer abendländischen und vielleicht der gesammten Philosophie der erste Ideenkreis, der ganz die Schöpfung eines Einzelnen ist» (440). Gemeinsam sei aber der ägyptischen und zoroastrischen Glaubensvorstellung «wie allen übrigen alten Ideenkreisen» der Kosmotheismus, das heißt «die Vorstellung der Welt nicht als eine todte Masse, sondern als ein bis in seine kleinsten Teile Belebtes, Beseeltes» (405). Von dieser gemeinsamen Anschauung hat sich erst der biblische Monotheismus mit seiner scharfen Trennung zwischen Gott und Welt losgesagt.

Um die zuletzt entstandenen Menschen tobt nun der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman. Nachdem sie zuerst ihren Schöpfer Ormuzd verehrten, wurden sie von Ahriman zum Abfall verführt. Dann aber offenbarte Ormuzd sich und sein Gesetz dem Zarathustra, um die Menschen zur Verehrung Ormuzds zurückzuführen. Der Zend-Avesta ist Zarathustras Niederschrift dieser Offenbarung. Die zoroastrische Verkündigung versteht sich also von allem Anfang an als eine Gegenreligion in Opposition zu einer herrschenden Religion und Lehre, ganz im Sinne der frühen Propheten Hosea und Amos sowie des aus dieser Oppositionsbewegung hervorgehenden deuteronomistischen Puritanismus. Die sich aufdrängenden Parallelen zwischen zoroastrischen, pythagoräischen und mosaischen Reinheitslehren werden von Röth gebührend hervorgehoben (425–428).

Die zoroastrische Eschatologie und Apokalyptik wiederum haben keine Parallele im mosaischen Gesetz (im Pentateuch), dafür aber umso eindeutigere in der pharisäischen und christlichen Lehre von der Auferstehung der Toten am Ende der Zeit (433 f.) sowie, was die Apokalyptik betrifft, im Danielbuch, den außerbiblischen Apokalypsen und der ägyptischen Apokalyptik.[16] Die Vorstellungen vom Weltgericht, der endzeitlichen Abrechnung mit dem Bösen, sind nach Röth vom zoroastrischen Dualismus geprägt und haben sich von hier aus in der östlichen Welt verbreitet.

Die Rezeption der ägyptischen und zoroastrischen Lehren, die er im ersten Band entwickelt, durch die Griechen stellt Röth in den bei-

den Teilen seines sechzehn Jahre später erschienenen zweiten Bandes dar. Dabei erweist sich Röth als ein dezidierter Ägyptozentriker, der sich polemisch von der seit dem späten 18. Jahrhundert üblich gewordenen Abkehr von Ägypten und der Ableitung der abendländischen Geistesgeschichte allein von den Griechen – der «Tyrannei Griechenlands über Deutschland»[17] – absetzt. Die Philosophie der Vorsokratiker ist nach Röth vielmehr aus Ägypten übernommen und Teil «eines grossartigen, die Gesammtbildung unseres Abendlandes bestimmenden Kultur-Zusammenhanges», als dessen Entdecker sich Röth versteht. Den Ursprung bildet Ägypten. Aus dessen Naturkult erwächst eine Spekulation, die im Kern pantheistisch ist, umkleidet «mit der Hülle jener volksthümlichen Mythologie», die man bisher für das Ganze hielt. Dieser von Röth aus den Quellen erschlossene Kern kennt eine Urgottheit als Urgrund der Welt (83) als eines «lebenden beseelten Wesens» mit den «darin thätigen Kräften als Gottheiten». Diese kugelförmige Welt sei «rings umgeben und eingespannt von der außerhalb … übrig bleibenden Urgottheit» (84). Das sind klare Anspielungen auf das Corpus Hermeticum, insbesondere den lateinischen Asclepius:

> Denn in eben diesem Leben der Ewigkeit bewegt sich die Welt und in eben dieser Ewigkeit des Lebens ist der Ort der Welt, weswegen sie niemals stillsteht noch zerstört wird, weil sie von der Ewigkeit des Lebens wie von einem Wall umgeben (*circumvallatus*) und gleichsam eingeschnürt (*constrictus*) wird.[18]

Zugleich zeigt sich in dieser späten Quelle persischer Einfluss, wenn diese «außerhalb übrig bleibende» Urgottheit mit der unendlichen Zeit, also Zervan, gleichgesetzt wird. Röth sieht in Ägypten den Ursprung des «ägyptisch-neuplatonischen Pantheismus», der nicht nur die abendländische Philosophie bestimmt habe, sondern auch im Islam, in der Hervorbringung «freidenkerisch-arabischer Aerzteschulen» (79), wirksam geworden sei. Der persisch-zoroastrische Einfluss habe sich dann erst in der späteren Ausgestaltung dieser aus Ägypten nach Griechenland verpflanzten ägyptischen Lehre ausgewirkt.

Röth ist ein dezidierter Diffusionist. So glaubt er, dass die «Hyksos = Phöniker = Philister» bei ihrem (vermeintlich) fünfhundert-

jährigen Aufenthalt in Ägypten die ägyptische «Glaubenslehre» angenommen und nach ihrer Vertreibung aus Ägypten im ganzen Vorderen Orient und östlichem Mittelmeerraum verbreitet hätten. Die Ureinwohner Griechenlands, die Pelasger, identifiziert Röth mit einem Teil der aus Ägypten vertriebenen Hyksos, die um 1900 v. Chr. in die Ägäis eingewandert seien. Der Zoroastrismus sei dann über tausend Jahre später im persischen Großreich verbreitet worden, das sich vom Indus bis Ionien und Ägypten erstreckte. Damit ist eine genaue Gegenposition sowohl zum Achsenzeit-Theorem markiert, das anstelle einer mehrtausendjährigen Entwicklung von einem einmaligen Durchbruch um 550 v. Chr. ausgeht, als auch zu Hegels Evolutionstheorie der Geistesgeschichte, die China als Ursprung ansetzt und den Entwicklungsgang auf einer geographischen Achse von Osten nach Westen voranschreiten lässt. Doch liegt den Achsenzeit-Theoretikern und Röths Ägyptozentrik ein gemeinsamer Impuls zugrunde: die Überwindung des euro- und christozentrischen Weltbilds, beim Achsenzeit-Theorem durch die Anerkennung der grundsätzlichen Gleichrangigkeit anderer Kulturkreise, die gleichzeitig mit dem Westen zu gleichen Erkenntnissen vorgedrungen sind, und bei Röth durch die Anerkennung des fremden Ursprungs der abendländischen Geisteswelt.

Röths monumentales Werk ist bald nach seinem Erscheinen in Vergessenheit geraten. Der erste, 1846 erschienene Teil war, was das Alte Ägypten betrifft, schon bei Erscheinen des zweiten Teils vollkommen veraltet, und es muss für Röth eine schmerzliche Erfahrung gewesen sein, seine Erkenntnisse, die er in seinen endlosen Anmerkungen mit so viel Stolz ausbreitet, so schnell überholt zu sehen. Mit seinem Projekt, die Geschichte der abendländischen Philosophie aus der ägyptischen Religion bzw. aus deren Rezeption durch die Griechen abzuleiten, ist er gescheitert, weil er gute anderthalb Jahrhunderte zu früh kam. Erst in neuester Zeit beginnt mit der Erschließung der demotischen Quellen der ägyptische Anteil an der gräko-ägyptischen Mischkultur genauer greifbar zu werden. Es wäre lohnend, die Frage nach den ägyptisch-orientalischen Wurzeln der griechischen Philosophie und der auf der Hebräischen Bibel fußenden Religionen auf dem heutigen Kenntnisstand wieder aufzugreifen, und zwar in Form einer transdisziplinären Zusammen-

arbeit, an der Ägyptologen klassischer und demotistischer Ausrichtung, Iranisten, Historiker der antiken Philosophie und des antiken Judentums, Patristiker und Religionswissenschaftler beteiligt sein müssten. Röths Thesen von dem (wie man heute sagen würde) kosmotheistischen Charakter aller alten Religionen, dem ausgeprägt pantheistischen Charakter des ägyptischen Kosmotheismus sowie der Kontinuität dieses ägyptischen und des neuplatonischen Pantheismus erscheinen aus heutiger Sicht als durchaus diskussionswürdig.

FÜNFTES KAPITEL

ERNST VON LASAULX UND DIE ALL-EINHEIT VON GOTT, MENSCH UND GESCHICHTE (1856)

Ernst von Lasaulx (1805–1861) war Zeitgenosse von Eduard Röth und wäre trotz seiner wesentlich glänzenderen Karriere ebenso in Vergessenheit geraten wie dieser, hätte sich nicht Jacob Burckhardt mehrfach auf seinen *Neuen Versuch* berufen und große Stücke auf dieses Buch gehalten.[1] Da ihn Karl Jaspers zusammen mit Victor von Strauss als einzigen seiner zahlreichen Vorgänger erwähnt (was er vermutlich auch Jacob Burckhardt zu verdanken hat), muss er hier etwas ausführlicher behandelt werden. Seinem kaum rezipierten *Neuen Versuch* haben auch die von H. E. Lauer (1925),[2] Erich Felden (1947),[3] Eugen Thurnher (1952)[4] und Günter Maschke (2003) [5] besorgten Neueditionen nicht wirklich aus der Vergessenheit helfen können. So wenig uns seine pessimistischen geschichtsphilosophischen Spekulationen heute auch sagen mögen, so repräsentativ sind sie für den Geist und das Lebensgefühl ihrer Epoche, in der Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche studierten und deren Nachklänge noch bei Thomas Mann deutlich vernehmbar sind.

Der junge Ernst von Lasaulx wuchs mit acht Geschwistern in einem offenen, gastfreien, kultivierten, vom Geist der katholisch-konservativen Romantik geprägten Elternhaus auf, dem er lebenslang verbunden blieb. Sein Vater war der bedeutende, mit Schinkel freundschaftlich verbundene Architekt Johann Claudius von Lassaulx,[6] ein hochgebildeter, vielseitig belesener und tätiger Mann, der ohne Abschluss elf Semester Jura und Medizin studierte, zum Broterwerb die väterliche Essigsiederei[7] übernahm, sich daneben verschiedenen handwerklichen Tätigkeiten zuwandte und dabei seine architektonische Begabung entdeckte. Obwohl reiner Autodidakt, wurde er zum

Kreisbaumeister und Bezirksbauinspektor ernannt. Viele seiner Bauten – darunter rund zwanzig Kirchen und zwanzig Schulen – haben sich in der Koblenzer Gegend erhalten. Charakteristisch für seinen romantischen Historismus ist die Verwendung mehrfarbiger Natursteine sowie vor allem die Orientierung an schlichten romanischen Formen. Johann Claudius von Lassaulx wirkte auch als Denkmalpfleger und plädierte für die Wiederaufnahme des durch die Gotik verdrängten romanischen Stils im Sinne einer lebendigen bzw. wiederbelebbaren Formensprache. Zusammen mit seinem Vetter, dem Verleger und Publizisten Franz von Lassaulx, verkehrte er mit Joseph Görres, den Brüdern Boisserée und Clemens Brentano im Kreis der um die Vollendung des Kölner Doms bemühten Persönlichkeiten. Ernsts Schwester Amalie Katharina trat als Sr. Augustine dem Orden der Borromäerinnen bei, entfaltete als erste Oberin des Bonner Johannishospitals eine bedeutende Tätigkeit, stand aber in altkatholischer Opposition zur ultramontanen Bewegung und verweigerte standhaft die Anerkennung der Dogmen von der unbefleckten Empfängnis von 1854 und der päpstlichen Unfehlbarkeit von 1870, was schließlich zu ihrem Ausschluss aus dem Orden führte.[8]

Der junge Ernst von Lasaulx studierte in Bonn von 1824 bis 1830 klassische Philologie, bereiste Südeuropa und den Orient, wurde 1835 in Würzburg außerordentlicher, 1837 ordentlicher Professor und folgte 1844 einem Ruf als Professor für Philologie und Ästhetik an die Universität München. Von 1847 bis 1849 verlor er wegen seiner Opposition gegen Lola Montez, die Geliebte König Ludwigs I., zeitweilig seine Lehrbefugnis, wirkte ab 1849 als Abgeordneter im Bayerischen Landtag und nach seiner ehrenvollen Wiedereinsetzung unter Ludwig II. 1856/57 als Rektor der Universität München.[9]

Unter Lasaulx' zahlreichen Publikationen ist im Zusammenhang unseres Themas die Schrift *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie* (1856) einschlägig, in der er sich als Geschichtsphilosoph in der Nachfolge Hegels äußert. Auf diese Schrift wollen wir im Folgenden näher eingehen, vorher jedoch einen kurzen Blick auf die kleine, 1847 erschienene Abhandlung *Über die Bücher des Königs Numa. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie*[10] werfen.

Ernst von Lasaulx tritt für die Historizität König Numas, des sagenhaften zweiten Königs von Rom, und der von ihm angeblich verfassten Bücher über religiöse Satzungen und philosophische Prinzipien ein, die nach dem Zeugnis mehrerer antiker Autoren im Jahre 573 *ab urbe condita*, das heißt 180 v. Chr., rund vierhundert Jahre nach Numas Tod in einem Sarg gefunden und nach Prüfung ihres Inhalts auf Senatsbeschluss verbrannt worden seien. Lasaulx geht davon aus, dass von den religiösen Satzungen Numas genug im römischen Kult und in den Pontifikalbüchern, den *Indigitamenta Pompiliana*, tradiert worden sei, dass man sich ein ungefähres Bild von ihrem Inhalt machen könne. Was ihm als Erstes ins Auge springt, sind die vielen Parallelen zwischen Numas und Moses Gesetzen, die er nicht im Sinne einer direkten Beeinflussung, sondern einer gemeinsamen Quelle erklären möchte: der altägyptischen Religion, mit der beide in Berührung standen, Mose durch seine Erziehung als Prinz am pharaonischen Hof und Numa durch seine Verbindung mit Pythagoras, der lange Jahre in Ägypten verbracht haben und in die Mysterien eingeweiht worden sein soll. Selbst für die auffallendste Parallele, das Verbot, die Gottheit im Bild zu verehren, macht er, was Ägypten betrifft, eine Quelle namhaft.[11] Ähnliches gilt für das ewige Feuer im Tempel und die körperliche Reinheit und Makellosigkeit des Oberpriesters sowie für eine Fülle weiterer Vorschriften, die wir hier nicht im Einzelnen anführen wollen. Was hier allein interessiert, ist das Projekt als solches, Parallelen in allen durch antike Autoren bekannten Religionen der alten Welt aufzuspüren und insbesondere aus den einander besonders ähnlichen mosaischen und numäischen Gesetzen aus Ägypten als gemeinsamer Quelle abzuleiten: ein Projekt ganz im Geist des 17. Jahrhunderts.[12] Dass diese These der Sinai-Offenbarung widerspricht, derzufolge die mosaischen Gesetze allein den Kindern Israel unmittelbar von Gott offenbart worden seien, ficht Lasaulx ebenso wenig an wie 150 Jahre vor ihm John Spencer.[13] Abschließend geht Lasaulx auch auf Tertullians Erklärung solcher Parallelen als Versuche des Teufels ein, die göttliche Religion nachzuäffen, eine These, die ebenfalls in der Kontroverstheologie des 17. Jahrhunderts eine große Rolle spielt, aber «diese Erklärung der Übereinstimmung mosaischer und numaischer Gesetze begehre ich nicht zu vertheidigen; solange mensch-

liche Mittel ausreichen, möge der Teufel füglich aus dem Spiele bleiben» (129). Dafür aber möchte Lasaulx Numa wie Mose als «Erzieher auf Christus hin» (Gal 3, 24) anerkennen,

> denn dass die neue Weltreligion der geistigen Freiheit, die wahre Lehre Christi, das pantheistische Prinzip der heidnischen und das monotheistische der jüdischen Religion in sich beschließe, dass die Römer nur darum die Mission hatten, Jerusalem zu zerstören, damit was in ihm ewig war bei ihnen wieder auf- und fortleben sollte, kurz dass das christliche Rom auf den Trümmern des Heidenthums wie des Judenthums erbaut sei, das ist für die Philosophie der Geschichte eine unbezweifelbare Wahrheit. (130)

Die Parallele zum Bemühen Röths, die abendländische Philosophie nicht nur aus den bekannten griechischen, sondern vor diese zurückgehend aus altägyptischen und altiranischen Ursprüngen abzuleiten, um ein kulturübergreifendes Kontinuum der europäischen, israelitischen und altorientalischen Geistesgeschichte zu konstruieren, ist unverkennbar. Allerdings erkennt Röth in diesen Kontinuitäten nicht wie Lasaulx das Wirken der Vorsehung und den Sinn der Geschichte, sondern die Arbeit an einer von den Juden und Griechen als bedeutsam empfundenen fremden Vergangenheit.

Die Parallele zwischen Mose und Numa ist schon lange vor Lasaulx, aber in ganz anderem Zusammenhang bemerkt worden: in religionskritischen Schriften der radikalen Aufklärung. Dabei spielt die eher apokryphe, nur bei Laktanz bezeugte Überlieferung eine Rolle, nach der Numa seine Gesetze von der Nymphe Egeria erhalten haben soll. Das maßgebliche, immer wieder ab- und fortgeschriebene Zitat entnahm man den 1639 erstmals erschienenen und 1667 nachgedruckten *Considérations politiques sur les coups d'État* von Gabriel Naudé (1600–1652). Dieser schreibt:

> Alle antiken Gesetzgeber kannten kein besseres Mittel, um die Gesetze, die sie ihren Völkern gaben, zu autorisieren, zu sichern und fest zu gründen, als zu verbreiten und glauben zu machen …, daß sie sie von irgendeiner Gottheit erhalten hätten: Zoroaster von Oromasis (Ahura Mazda, J. A.), Trismegistus von Merkur (Thot, J. A.), Zalmoxis von Vesta, Charondas von Saturn, Minos von Jupiter, Lykurg von

> Apollon, Drakon und Solon von Minerva, Numa von der Nymphe Egeria, Mohammed vom Engel Gabriel; und Mose, der der weiseste von allen war, beschreibt im Buch Exodus, wie er sie unmittelbar von Gott empfangen hat.[14]

Mit dieser religionskritischen Lesart der Numa-Sage war Ernst von Lasaulx wohl nicht vertraut. Jedenfalls aber lehnt er Laktanz' Version der Geschichte als unhistorisch ab.

Im Unterschied zu Röths in vieler Hinsicht verstiegenem, mehr als 1500 eng bedruckte Seiten umfassendem Werk ist Lasaulx' *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Geschichte* ein schmaler Band von 168 Seiten (in der Neuausgabe von Günter Maschke im Karolinger Verlag 2003), wenn auch immerhin mit 320 gelehrten Anmerkungen. Der aufschlussreiche Klappentext hebt das kleine Buch auf einen vielleicht doch etwas zu hohen Rang, sei aber als eine allgemeine Einführung hierher gesetzt:

> Ernst von Lasaulx, seiner Ausbildung wie seiner universitären Lehrtätigkeit nach Altphilologe, ist einer der bedeutendsten Geschichtsphilosophen des 19. Jahrhunderts. Der Historiker Rudolf Stadelmann konstatierte bei ihm eine geistige Höhe, «die ihm zwischen Hegel und Burckhardt einen eigenen Rang sichert und ihn als den großen romantischen Gegenpol von Ranke und Droysen erscheinen läßt». Sein Einfluss auf Jacob Burckhardts «Weltgeschichtliche Betrachtungen» ist außerordentlich. Lasaulx war auch einer der ersten Denker, die mit dem bis dahin herrschenden, geheimen oder bewussten Optimismus der Geschichtsphilosophie brachen, nach dem die Menschheitsgeschichte sich in einer ständig aufwärts strebenden Linie bewegt. Lasaulx ist weitgehend unbekannt geblieben. Das erklärt sich weniger aus seinem Geschichtspessimismus, als aus dessen nicht widerspruchsfreier Beziehung zu seinem katholischen Glauben, aus der Gleichsetzung einer den Tatsachen entnommenen Gesetzmäßigkeit mit der christlichen Vorsehung, aus dem Kontrast der These von einer zunehmenden Verhüllung Gottes und der Hoffnung auf dessen messianisches Eingreifen in die Geschichte.[15]

Was ist neu an Lasaulx' *Neuem Versuch*, was ist alt an der «alten Philosophie der Geschichte», und was ist die «Wahrheit der That-

sachen»? Die letztere Formel geht, wie Siegbert Peetz gezeigt hat,[16] auf die Wendung *pragmáton alétheia*, die «Wahrheit der Tatsachen», des Klemens von Alexandrien zurück, die Lasaulx in seiner Schrift über Ödipus zitiert hatte. Damit ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus gemeint, eine Tatsache, die der christlichen Geschichtsphilosophie den Vorrang vor allen anderen sichert. Das wirft ein Licht voraus auf die zentrale Rolle, die der «Tatbestand» in Jaspers' Geschichtsphilosophie der Achsenzeit spielt, worunter Jaspers allerdings etwas ganz anderes als die Fleischwerdung des göttlichen Wortes versteht. Der «Tatbestand», das ist die schon von Anquetil beobachtete Gleichzeitigkeit der Parallelismen, die in Jaspers' Theorie die gleiche Rolle spielt wie die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bei Klemens, Hegel und Lasaulx. Die «alte Philosophie der Geschichte» ist also die augustinische *historia sacra*. Das Neue ist der pantheistische Ansatz. Nicht die Offenbarung, die die Geschichte in vorher und nachher teilt, sondern die alles durchwaltende, alles einigende schaffende Liebe Gottes ist es, die der Geschichte Einheit und Sinn gibt, «so daß eben darum nur *ein* Leben im Weltall, *eine* ewige Kohärenz der Geister, keinerlei Zufall, nur *eine* Harmonie und Ordnung waltet» (64). Ohne Gott, wie bei Lasaulx und Voegelin, oder seine Platzhalter wie Hegels Geist oder Jaspers' Umgreifendes kann es keine Geschichtsphilosophie geben. Giambattista Vico hatte noch gemeint, dass wir die Geschichte, anders als die Natur, verstehen können, weil sie von Menschen gemacht ist. Das bezog sich aber auf die *historia profana*, die *storia dei popoli*, die nicht vom Licht der Offenbarung erhellt und geführt wird. Die Geschichtsphilosophie hebt diese Grenze zwischen *historia profana* und *historia sacra* auf.

Die Geschichtsphilosophie beansprucht ein Verständnis der Geschichte, weil – in plotinischem, Hegel'schem und Lasaulx'schem Sinne – der Mensch Anteil an dem göttlichen Geist hat, der in der Geschichte waltet: «wäre dein Auge nicht sonnenhaft, wie vermöchte es dann die Sonne zu schauen», zitiert Lasaulx Plotin bzw. Goethe.[17] Dieser Gedanke findet sich, wie Alfons Koether gezeigt hat, fast wörtlich bei Jacob Burckhardt wieder: «Unser Geist ist aber zu dieser Aufgabe in hohem Grade von der Natur ausgerüstet. Der Geist ist die Kraft, jedes Zeitliche ideal aufzufassen. Er ist idealer Art, die Dinge in

ihrer äußeren Gestalt sind es nicht. Unser Auge ist sonnenhaft, sonst sähe es die Sonne nicht.»[18] Lasaulx' sechste unter den sieben Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie besagt, «dass die geordnete Reihe der Jahrhunderte wie ein antistrophischer Gesang auf einem großen Parallelismus beruht, dem Rufe Gottes und der Antwort des Menschen», mit Verweis auf Schellings Satz: «Selbst unter dem Heiligsten ist nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes.» (9 mit Anm. 12)

In einem ersten Schritt vertritt Lasaulx einen biologischen Rassismus, wie man ihn bei vielen «völkischen» Denkern der Romantik findet.[19] Alle Völker erwachsen aus ihren Stammvätern: Alle Juden repräsentieren Abraham, die Deutschen ihren Stammvater Tuisco, die Hellenen ihren Stammvater Hellen usw. Ein Volk ist ein Kollektivindividuum, das sich nach biologischen Gesetzen in Kindheit, Jugend, Mannesalter und Greisenalter entwickelt (19). Hegel hatte die Lebensalter-Metaphorik auf die Menschheit im Ganzen angewandt. Lasaulx macht daraus ein morphogenetisches Prinzip, das an Oswald Spenglers Kulturmorphologie erinnert. Bei Spengler sind es seine acht oder neun Kulturkreise, die sich nach biologischen Gesetzen entfalten und vergehen, Lasaulx dagegen bezieht dieses Prinzip auf Völker bzw. Nationen. Oberhalb dieser Ebene der Völker steht für ihn aber die Menschheit und die sukzessive Entfaltung des einen universalen Urmenschen (21 f.): «Jedes Volk lebt mithin ein doppeltes Leben: ein allgemeines menschheitliches als Glied der *einen* Menschheit und ein besonderes volksthümliches, die beide innig miteinander verflochten sind.» (20).

Die Ebene der Menschheit gibt es in Spenglers System nicht, sie ist darin vielmehr kategorisch ausgeschlossen. Lebensalter aber kennen bei Lasaulx nur die Völker, nicht die Menschheit. Die Entwicklung der Menschheit vollzieht sich in den Wandlungen des Zeitgeists. Darunter versteht Lasaulx den «allgemein herrschenden Geist einer Zeit», die «jeweilige Potenz der allgemeinen Lebensentwicklung der Menschheit, d. h. der gleichzeitig nebeneinander wohnenden und miteinander verkehrenden Culturvölker» (25). Der Zeitgeist ist eine «unwillkürliche objektive geistige Macht», jeder Mensch

ist von ihm abhängig und «ein Kind seiner Zeit» (27). Der Begriff des Zeitgeists stammt aus der Theologie, und zwar aus der Akkommodationslehre. Gott hat in seiner Güte der Menschheit nicht mehr an Offenbarung zugemutet, als sie nach Maßgabe des jeweiligen Zeitgeists *(genius saeculi)* anzunehmen imstande war.[20]

Lasaulx' Unterscheidung zwischen Volksgeist, Zeitgeist und Menschheit zeigt, dass der biologische Rassismus der «völkischen» Romantik bei ihm keineswegs alleinbestimmend war, was den Gang der Geschichte angeht. Der «Zeitgeist» etwa ist bei Lasaulx transnational, eine Sache der «nebeneinander wohnenden und miteinander verkehrenden Culturvölker». Die «Menschheit» wiederum, diese von der Stoa postulierte und von der Aufklärung wiederentdeckte Größe, ist der Leitbegriff eines universalistischen Humanismus, der den Gegensatz von allem völkischen Partikularismus bildet. Von diesen drei Ebenen der Geschichte, die sich in ganz verschiedenen Rhythmen bewegen – am langsamsten die Ebene der Menschheit –, ist es die Ebene der Völker, die der Lebensalter-Dynamik folgt. Lasaulx beruft sich dabei auf Francis Bacon, der in *De augmentatione Scientiarum* (IV.2) bereits eine ähnliche Entwicklungstheorie vertritt. Das Jugendalter eines Volkes bzw. einer Kultur ist von Waffen- und Kriegskunst bestimmt, das Mannesalter von allen möglichen Künsten und Wissenschaften, das Greisenalter schließlich durch Industrie und Handel, Luxus und Moden (30).

Daneben spielt aber auch die Geographie eine geschichtsdeterminierende Rolle. Lasaulx rechnet wie die Antike und das Mittelalter mit nur drei Erdteilen und differenziert sie nach dem Verhältnis von Küste zu Gesamtfläche. Für Afrika sei das Verhältnis 1:156, für Asien 1:115, für Europa 1:40. Daraus folgt für Lasaulx: «Europa ist der zugänglichste aller Continente, der eben darum das reichste Leben, die grösste Mannigfaltigkeit auf dem kleinsten Raume entfaltet hat.» Das habe schon Strabo festgestellt, «wenn er sagt, das vielgestaltige Europa sei eben deshalb auch zu jeder Tüchtigkeit am besten genaturet, für das kriegerische wie für das politische Leben, und habe deshalb auch den anderen Erdtheilen am meisten mitgetheilt von den Gütern die bei ihm zuhause sind» (36 mit Verweis auf Strabon, *Geographie* II, 5, 26).

Im Folgenden wendet sich Lasaulx der Frage nach der «ursprünglichen Entstehung», der «natürlichen Verzweigung» und dem «Kern der inneren Verschiedenheit der Völker» zu, deren Lösung «der bisherigen Wissenschaft» nicht gelungen sei. Lasaulx verfolgt sie auf den drei bisher beschrittenen Wegen, «einem geschichtlichen, einem naturwissenschaftlichen und einem sprachphilosophischen». Als Wegweiser für die geschichtliche Entstehung, Verzweigung und Entwicklung der Völker dient ihm die altehrwürdige noachidische Völkertafel, «die durch den ganzen Verlauf der bisherigen Weltgeschichte bis auf den heutigen Tag vollständig erfüllt worden ist» (38).[21] Noah hatte drei Söhne, Sem, Ham und Japhet. Sem und Japhet wurden gesegnet, Ham wurde mit seinem Sohn Kanaan verflucht. Schon die Römer erfüllten mit der Zerstörung des kanaanäischen Tyros und des chamitischen Karthago den Fluch. Die Nachkommen Sems

> bildeten den Kern der ältesten Menschengeschichte und aus ihnen ist die beste aller weltgeschichtlichen Religionen hervorgegangen; die kriegerischen Stämme der Japhetiden aber sind vorzugsweise die Träger der späteren Völkergeschichte und der weltlichen Politeia und Freiheit des Geistes. (39 f.)

Durch die Eroberung Jerusalems ergab sich «ein massenhaftes Eindringen des Hellenismus in den Mosaismus, wahrhaftig ein Wohnen Japhets in den Hütten Sems.»[22] (40) Lasaulx sieht darin und im weiteren Verlauf der Weltgeschichte die Erfüllung der noachidischen Prophezeiung, «dass den Japhetiden die Weltherrschaft bestimmt sei auch über die Semiten und dass die Chamiten in alle Zukunft Knechte sein sollen.» Die allgemeine Struktur dieser Sage, die Rückführung eines Volkes auf drei Söhne eines Stammvaters, findet Lasaulx in zahlreichen anderen Überlieferungen wieder. Das gilt ihm als ein starker Beweis für die «Dreitheiligkeit» als das «Grundgesez jeder organischen Lebensentwicklung» (44). Die Weltherrschaft der Japhetiden, das heißt Europas, ist gewiss das Letzte, woran die priesterlichen Verfasser der noachidischen Völkertafel in Gen. 9,27 gedacht haben mögen (es sei denn, man datiert die Stelle in die Zeit Alexanders des Großen oder später). In seiner Berufung auf

die Genesis erweist sich Lasaulx als katholisch-konservativer Denker und in den bedenklichen Konsequenzen, die er aus dieser Stelle zieht, als ein Kind seiner Zeit.

Was den zweiten, den naturwissenschaftlichen Zugang zur Menschengeschichte angeht, beruft sich Lasaulx auf Johann Friedrich Blumenbachs *Handbuch der Naturgeschichte* (1830). Für Blumenbach gehören alle Menschen gleich welcher Rasse einer einzigen Gattung an, die sich in drei Hauptrassen verzweigt: die gelbe mongolische, die schwarze afrikanische und die weiße kaukasische. Die klassische «Dreitheiligkeit» hat Blumenbach dann mit Rücksicht auf die inzwischen entdeckten Erdteile auf fünf erweitert, indem er die australischen Ureinwohner als Mischung der schwarzen und gelben, und die amerikanischen Ureinwohner als Mischung der gelben und der weißen Rasse erklärte.

Den dritten, sprachphilosophischen Weg beschreitet Lasaulx mit sehr grundsätzlichen Überlegungen zur konstitutiven Sprachlichkeit der menschlichen Seele, wobei er nicht nur von Humboldts Sprachphilosophie (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*) ausgeht, sondern überraschenderweise auch von dem «altjüdischen Buche Sohar»: «Der Gedanke ist der Ursprung aller Entwicklung; er bringt zuerst eine Stimme hervor, diese wird dann zum Worte gestaltet, welches der wahre Ausdruck des Geistes ist: sodass Gedanke, Stimme, Wort eins sind, ein Band umschlingt sie alle.»[23] Besonders interessante Zitate für die Identität von Denken und Sprechen führt Lasaulx aus persischen Quellen, dem *Buch des Kabus* (Ghabus-nameh, 11. Jahrhundert), an.[24] «Die Sprachen», resümiert er, «sind das ideale Bild der verkörperten Volksgeister.» Diesen Gedanken führt er bis zu einem (wenn auch allzu statischen) Begriff von kulturellem Gedächtnis aus: «Sie sind auch das dauerhafteste Material, in welches die Völker die Substanz ihres geistigen Lebens niederlegen.» (54)

Der Königsweg zum Geist einer Sprache ist die Etymologie. Lasaulx illustriert das am Beispiel der Etymologie des deutschen Wortes «Mensch», althochdeutsch *mannusca* = Sanskrit *manushya*. Das Wort leitet sich von *man* «denken» ab (griech. *menos* und lat. *mens)*: Der «Mensch» ist «das denkende Wesen». Ähnliche etymologische Überlegungen führt Lasaulx auch an den griechischen und

lateinischen Begriffen für «Mensch», *anthropos* und *homo*, durch und resümiert:

> es ist also in diesen vier Sprachen, der indischen, deutschen, griechischen und lateinischen, ein und derselbe Gegenstand, *manushya*, *mensch*, *anthropos*, *homo*, von drei ganz verschiedenen Seiten aufgefasst: von den Indern und Deutschen idealistisch, geistig, von den Römern realistisch, leiblich (*hemo* < *femo* zu *femina* < *feo* «erzeugen»), von den Griechen aesthetisch, künsterisch (*anthropos* < *antheo* «blühen» + *ops* «Antlitz»), ganz dem Totalcharakter dieser vier Völker entsprechend. (61)

Ferner weist Lasaulx darauf hin, dass die Griechen vier Wörter, die Römer aber nur ein einziges für «Meer» haben; dafür zeigen die zahlreichen aus der Tätigkeit des Ackerbaus abgeleiteten lateinischen Wörter, dass die Römer ein ackerbauendes Volk waren. Er weist auch auf die Etymologie des Wortes *aletheia*, «Wahrheit», von *a* (alpha privativum) und *lanthano* «verbergen» als «das Unverborgene, Offenbare»[25] hin, die in Heideggers Philosophie eine so große Rolle spielt, und findet es bemerkenswert, dass die Griechen für diesen Begriff ein zusammengesetztes, andere Sprachen wie das Lateinische dagegen ein einfaches Wort (*verum*) verwenden. Lasaulx vertritt hier mit vielen Beispielen eine Auffassung von Sprache, die heute als Sapir-Whorf-Hypothese oder «linguistischer Relativismus» bekannt ist, der besagt, dass unsere Sprache unser Denken und unsere Wahrnehmung determiniert.

Was nun die weitere Verzweigung und die psychologische Charakteristik der drei großen Sprachfamilien, des Semitischen, «Japhetitischen»[26] und Chamitischen, angeht, gesteht Lasaulx ein, dass die Forschung mit Ausnahme der Untersuchung des «Arischen» als Teil des Japhetitischen noch zu wenig fortgeschritten ist, um hier zu brauchbaren Ergebnissen zu kommen. Während er leider auf der traditionellen Auffassung der Chamiten als geborener Sklaven beharrt, bricht er eine sehr engagierte Lanze für die Semiten, die den Ariern an Heldenmut, «gewaltiger Kraft, Feuer des Geistes und an Zähigkeit des Willens» nicht nachstehen, ja sogar «allen anderen Völkern überlegen» sind. Die semitischen Assyrer waren

> die ersten, welche ein Weltreich gründeten, die semitischen Hyksos waren es, die Aegypten eroberten und in langer Unterwerfung hielten, die semitischen Städte Ninive und Babylon mit ihren Riesenwerken waren die ersten Sitze einer uralten hohen Cultur und kein Volk der Erde hat in dem Verzweiflungskampf um seine politische Existenz löwenmuthiger sich erwiesen als die Juden in der Vertheidigung Jerusalems und der Bergveste Masada. (70)

Auch den Vorrang der islamischen Araber vor dem Abendland in der Entfaltung der Künste und Wissenschaften hebt Lasaulx gebührend hervor. Allerdings: der Fortschritt der Weltgeschichte beruht für Lasaulx «auf den pantheistischen, polytheistischen und, wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken, tritheistischen Japhetiden,[27] und zwar in ihrem Antagonismus gegen die Semiten» (71). «Platonisch könnte man vielleicht sagen, dass in den Chamiten die begierliche, in den Semiten die zornliche und in den Japhetiden die logische Kraft der Seele die vorherrschende sei.»[28]

Was nun den Fortschritt der Weltgeschichte angeht, setzt sich Lasaulx das ehrgeizige Ziel, die Gesetze herauszufinden, nach denen auf den verschiedenen Gebieten eine Entwicklung verläuft. Auch in dieser Fixierung auf Entwicklung und Fortschritt erweist er sich allem rückwärtsgewandten romantischen Pessimismus zum Trotz als ein Kind seiner Zeit. Als allgemeinstes Entwicklungsgesetz übernimmt Lasaulx implizit Hegels These einer Bewegung von Osten nach Westen, ist sich aber darüber im Klaren, dass Mesopotamien und Ägypten (und nicht China und Indien) die ältesten Kulturländer der Erde sind, hält diese Frage aber für unerheblich, weil jedenfalls von Europa aus gesehen alles im Osten liegt und die Griechen als das östlichste der europäischen Völker diese Kultur übernommen und nach Westen weitergegeben haben. Aber nicht nur die Kultur, auch die großen Pestepidemien seien immer von Osten nach Westen gewandert. Auf den großen Kriegen zwischen Ost und West sowie Nord und Süd beruhe «fast jeder geistige Fortschritt im Leben der Völker» (80). Im Krieg sieht Lasaulx eine regenerative Kraft für die im Luxusleben des Friedens «erschlafften, verweichlichten, entnervten» Völker. In der «Geschichte der europäischen Cultur …

knüpft sich in der That jeder große weltgeschichtliche Fortschritt an einen Zusammenstoß europäischer Völker und Prinzipien mit asiatischen und afrikanischen Völkern und Prinzipien, an einen Völkerkrieg der drei Erdtheile» (80). Sowohl Kriege als auch «barbarische Überfluthungen» verjüngen die Völker, nicht ethnische Reinheit, sondern Pfropfung: «dass der Lebensbaum alternder Völker auf ähnliche Weise verjüngt wird wie edle Fruchtbäume verjüngt werden» (92). Blickt man auf die Fußnoten zu diesen Darlegungen, zeigt sich, dass sich Lasaulx bis auf ganz wenige Ausnahmen auf antike Autoren bezieht. Würde man schon die Heranziehung der noachidischen Völkertafel als Grundlage für die geschichtliche Ausdifferenzierung der Ur-Menschheit bei einem Forscher eher des 17. als des 19. Jahrhunderts erwarten, ist diese Rekonstruktion der Menschheitsgeschichte unter Absehung von aller Empirie allein auf den Grundlagen der klassischen Bildung, über zweihundert Jahre nach Francis Bacon, sehr überraschend.

Im IV. Teil seines historischen Überblicks wendet sich Lasaulx der Religion zu und stellt folgendes Schema auf: Den Urzustand repräsentieren der Pantheismus des Orients (Indien) und der Polytheismus des Westens (Griechenland). Darauf folgen der Monotheismus von Judentum und Islam und die christliche Trinitätslehre. Pantheismus und Polytheismus fassen den göttlichen Geist und Willen innerweltlich und unpersönlich auf, der Monotheismus als außerweltlich und persönlich, und die Trinitätslehre als zugleich substanziell innerweltlich und persönlich außerweltlich (97). Die Religion ist «die gestaltende Seele und der belebende Geist» der Völker, die absterben, «sobald ihre religiöse Lebensquelle vertrocknet» (101). Religionen entstehen «wo eine Culturperiode untergeht und eine andere auf ihren Trümmern sich erhebt» (99). Sie sind «wie der mütterliche Boden aus welchem die Bäume aufsprossen und von dem entwurzelt sie vertrocknen» (100). Die Deutung des Christentums als Synthese aus dem pan- bzw. polytheistischen Immanentismus und dem monotheistischen Transzendentalismus ist einigermaßen kühn, und man wundert sich nicht, dass einige der Werke Ernst von Lasaulx' nach seinem Tod auf dem Index verbotener Bücher der römischen Inquisition landeten.

Was den Entwicklungsgang der politischen Staatsformen an-

geht, schließt sich Lasaulx Hegel an: «das innere Agens, die treibende Kraft welche den Kern des politischen Lebens bildet, sei die Idee der Freiheit des Individuums», die sich in drei Schritten entfalte: In Asien sei *Einer* frei und alle anderen seine Sklaven, in der griechisch-römischen Welt seien *Viele* frei, die Mehrheit aber Sklaven, in der christlich-germanischen Welt wollen *Alle* frei sein. Ähnliche Gesetze postuliert Lasaulx auch für die Entwicklung auf anderen Gebieten wie Wissenschaften und Künsten, und selbst «die Philosophie, die freieste und die edelste unter den Wissenschaften hat, wo sie zuerst in Europa und spontan aufgetreten ist, nicht regellos sondern in allen ihren Gestalten nach einem bestimmten Naturgesez sich entwickelt», nämlich nach dem «natürlichen Entwicklungsgang eines wohlorganisierten Menschen»: 1. erst entwickelt sich der Leib, dann die Seele, 2. die von den Eltern übernommenen religiösen Vorstellungen, 3. mit reifem Jünglingsalter kommt es zu einem Konflikt zwischen eigenem Denken und übernommenen Vorstellungen, 4. endet dieser innere Kampf entweder mit Bruch oder Versöhnung – eine interessante Vorwegnahme der Kohlberg-Habermas-These mit ihrer Übertragung der Thesen von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg zur Moralentwicklung beim Kinde auf die Menschheit im Ganzen.[29]

Hier nun, im Zusammenhang mit der Geburtsstunde der griechischen Philosophie als einem Bruch mit den überkommenen mythologischen Vorstellungen der Weltentstehung, ist für Lasaulx der Moment gekommen, das Achsenzeit-Theorem einzuführen.[30] Denn dieser Bruch trifft in merkwürdiger Weise zusammen

> mit Weltbegebenheiten, die unter ganz verschiedenen weitentlegenen Völkern und Zonen alle ein Ziel verfolgen. Denn es kann unmöglich ein Zufall sein, dass ohngefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra; in Indien Gautama-Buddha, in China Confutse, unter den Juden die Propheten, in Rom der König Numa, und in Hellas die ersten Philosophen, Ionier, Dorier, Eleaten, als die Reformer der Volksreligion auftreten: es kann dieses merkwürdige Zusammentreffen nur in der inneren substanziellen Einheit des menschheitlichen Lebens und Völkerlebens, nur in einer gemeinsamen alle Völker bewegenden Schwingung des menschheitlichen

> Gesammtlebens seinen Grund haben, nicht in der besonderen Effervescenz eines Volksgeistes. (115)

Lasaulx verweist für die Anquetilsche Beobachtung der Gleichzeitigkeit der großen Geister auf Eduard Röth und August Friedrich Gförer. Gförer kommt auf dieses Motiv im Zusammenhang mit Buddha zu sprechen:

> Gautama's Thätigkeit fällt in dieselbe Zeit, da bei den Athenern Solon, bei den Chinesen Confuttse den Staat ordnete, da Pythagoras im griechischen Italien lehrte, da Cyrus das persische Weltreich gründete. Irgendeine noch nicht erforschte Ursache muß bewirkt haben, dass mit einemmale an verschiedenen Punkten ein seltenes Feuer des Geistes aufblitzte. Hier ist ein Räthsel zu lösen.[31]

Ernst von Lasaulx verdient in der Geschichte des Achsenzeit-Theorems allerdings einen besonderen Platz, denn er ist der Erste, der mit Anquetils Beobachtung etwas anfängt. Bisher wurde das Faktum nur im Zusammenhang mit der Datierung Zarathustras oder Gautama Buddhas konstatiert. Lasaulx aber baut darauf eine grandiose anthropologische Theorie. Er sieht im gleichzeitigen Auftreten der großen Gründer und Erneuerer einen Beweis für die Einheit des Menschengeists, der sich hier in einer «gemeinsamen alle Völker bewegenden Schwingung» manifestiert. Hegel hätte in diesem Zusammenhang von «Weltgeist» gesprochen, und es ist eigentlich erstaunlich, dass er mit der Beobachtung Anquetils, den er doch in anderem Zusammenhang erwähnt,[32] also kannte, nichts angefangen hat.

Der Begriff der «Schwingung» ist interessant, denn Lasaulx scheint davon auszugehen, dass sich die Geschichte auf den drei von ihm unterschiedenen Ebenen, Volksgeist, Zeitgeist und Menschheit, in verschiedenen Frequenzen bewegt, eine Idee, die von fern an Fernand Braudels Unterscheidung dreier Zeitschichten erinnert. Jedenfalls bewegt sich die Geschichte auf der Ebene der Menschheit in den langsamsten Frequenzen (Braudels «longue durée») und erzeugt die großen Epochenschwellen. Diese Zäsuren ergeben sich in Lasaulx' Augen nicht kausal aus der vorhergehenden Geschichte,

sondern auf eine Weise, die man heute als «Emergenz» bezeichnen würde: «Das erste Hervortreten freilich jeder neuen geistigen Bewegung ist in Schweigen und Geheimnis gehüllt, und kann wie der Anfang allen organischen Lebens in seinen letzten Gründen nicht erkannt werden. Denn fast alle großen Entdecker sind Autodidakten … aus dem Herzen der Natur geboren, als Menschen und als Denker gross, einsam, oft … erst nach ihrem Tode als was sie waren erkannt und nach Verdienst gewürdigt.» (116) Die Lasaulx'sche «Schwingung» entspricht dem, was Jaspers «Durchbruch» nennt, und bei Jaspers wie bei Lasaulx ist das eine Sache einzelner großer Männer.

Diesen «Heroen der Menschheit» widmet Lasaulx den V. Abschnitt seiner Schrift. Sie sind

> die grossen Männer welche gerade zur rechten Zeit, in den Entwicklungsperioden des Völkerlebens, da wo eine lange Vergangenheit ihren Abschluss erreicht und eine weite Zukunft sich öffnet, wo das Ende der alten und der Anfang der neuen Zeit, wo Erlöschen und Neusichentzünden zusammentreffen, wie lichte Göttergestalten oder wie ein Blitz vom Himmel erscheinen (mit Verweis auf Carlyle, *Helden und Heldenverehrung*), und als die Träger der neuen das Leben gestaltenden Idee, als Gründer und Wiederhersteller der Religionen und der Staaten auftreten. (117)

Das Neue fällt wie ein Blitz vom Himmel und verkörpert sich in großen Männern, «neuen Sprossen aus der tiefsten Wurzel des nationalen Lebens» (120). Die großen Männer sind aber nur Exponenten einer im Menschen als solchem angelegten Größe.

> Der Geist welcher im Menschen wie ein aetherisches Feuer, ein sanfter magnetischer Strom, den ganzen Leib durchdringt und beseelt und denkend seiner selbst bewusst wird, hat ehe er hier zu sich selbst gekommen, zuvor alle Stufen des vielgestaltigen Naturlebens durchwandert: er ist im Krystall noch ganz starr, in der Pflanze wärmer, weich, schlafend; im Thiere träumend; im Menschen wachend und eine höhere Schönheit noch als das Licht der Gestirne. Die menschliche Seele hat, ehe sie im Menschen menschgeworden ist, die ganze Natur zu ihrer Voraussetzung, steht mit allen Formen und Kräften der

> Natur in Beziehung, … was Leibnitz in dem Satze ausdrückt, die menschliche Seele sei der Spiegel der Welt. … Ohne den Menschen wäre die Schönheit der Welt ohne Zeugen.» (123)

Darum hat Gott den Menschen geschaffen und

> so hat jeder aus dem ursprünglichen Menschen hervorgegangene Mensch … substanziell an allem Menschlichen seinen Antheil. … Jeder echte Mensch hat die Fähigkeit, sein individuelles Bewusstsein zu erweitern zum Weltbewusstsein. … Jeder Mensch ist der Möglichkeit nach alle Menschen, denn alle Menschen sind ja der Wirklichkeit nach nichts anderes als der vollständig entwickelte *eine* Urmensch (*anthropoi heis estai kai anthropos pantes* – Demokritos).[33] Jeder echte Mensch ist darum allerdings ein pantheistisches Wesen: er lebt, fühlt, denkt in und mit allem. … Auf dieser den Dingen selbst congenialen Urkraft der menschlichen Seele beruht die innere Energie der grossen Männer, die aus dem Urkeim der ursprünglichen Menschheit geboren, zeitweise als die Regeneratoren der Völker und der Menschheit auftreten, und an deren Leben sich die ganze Geschichte der Völker fortentwickelt. Ein solcher Mann ist Moyses, von dem eine Kraft ausging, die nicht nur in *seiner* Zeit das verkommene Leben seines Volkes regenerirt hat, sondern noch auf Jahrtausende hinaus die Lebensgeister desselben beherrscht und dessen Trümmer innerlich zusammenhält. (125) … Die Menschheit schreitet *nie* anders als durch eine Reihe solcher Offenbarungen und geistigen Wunderthäter fort: zu denen, wie vom Standpunkte der Weltgeschichte allerdings behauptet werden darf, nicht nur Moyses und Christus, zu denen auch Orpheus, Zoroaster, Buddha, Muhammed gehören. (128)

Lasaulx' Theorie der großen Männer sprengt vollkommen den Zeitrahmen des Achsenzeit-Theorems, und an die Stelle von Anquetils «révolution» und «époque considerable» setzt er eine von Adam als Stammvater des Menschengeschlechts ausgehende, über die Stammväter der Völker sich verzweigende und in den großen Männern sich fortsetzende Kette «geistiger Wunderthäter». Das ist jedenfalls global gedacht, wenn auch eher im Horizont der *historia sacra* als der Achsenzeit. Seine Idee der in Adam als dem Ur-Menschen wurzelnden Einheit des Menschengeschlechts und Menschengeists erinnert an die gnostischen und kabbalistischen Überlieferungen von *Adam qadmon*,

die in Thomas Manns Josephsromanen, vor allem in deren «Vorspiel», der «Höllenfahrt», eine tragende Rolle spielen,[34] und es ist Lasaulx, der ja aus dem Sohar zitiert, durchaus zuzutrauen, dass er mit diesen Quellen vertraut war, auch wenn er sie hier nicht zitiert. Geist und Seele des Menschen spiegeln die Welt und umfassen die ganze Phylogenese. Das sind genau die Gedanken, die Thomas Mann mit der ihm eigenen Ironie im Vorspiel der «Höllenfahrt» entfaltet. «Alles Leben strömt wunderbar aus unergründlichen Quellen, seine Anfänge und sein Ende sind uns verborgen» (130) – klingt das nicht wie Thomas Manns «tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?»
Auf das Loblied der großen Männer folgt das Loblied der großen Texte:

> Die indischen Dichter der Vedas und Upanishads, des Ramayana und Mahabharata, wer kann sie lesen ohne die zartesten Nerven seiner Seele mitschwingen… zu fühlen? … Wer sie liebt, der zieht sie an sich, dass er *sie* in sich und *sich* in ihnen lebendig fühlt. Und die hellenischen Poeten Homerus und Hesiodus, Sappho und Pindarus, Aeschylus und Sophokles, und die Künstlerfürsten Phidias, Praxiteles, Apelles: sind nicht auch sie die Unserigen wie wir die Ihrigen? … Und die echten Philosophen Pythagoras, Heraklitus, Xenophanes und Parmenides, Hippokrates, Anaxagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles: denken und wachsen sie nicht in uns und wir in ihnen? Wie wäre es sonst denn möglich, sie auch nur zu verstehen, wenn sie nicht in uns fortlebten? (131)

Lasaulx setzt die Reihe fort mit den «echten Geschichtsschreibern und Rhetorikern: leben sie nicht auch heute noch fort, in uns allen, als ein grosser und guter Theil unserer selbst?». (131 f.) Es folgen «die tiefsinnigsten Denker des christlichen Mittelalters … und auch die späteren, Bacon, Spinoza, Leibnitz». Lasaulx schreitet hier den Kanon des europäischen kulturellen Gedächtnisses ab, und es ist bemerkenswert, dass er mit den indischen Dichtern beginnt und mit den «gottestrunkenen Dichtern der Araber und Perser» fortfährt:

> Ibnol Faridh und Ibn Arabi, Dschelaleddin Rumi, Mahmud Schebisteri, Feridoddon Attar: wahrlich der müsste ganz aus schlechtem Stoffe gebildet sein, der sie lesend, ihr Feuer nicht allsogleich in sich

> selbst entzündet, den Wein von Schiras in seinen Adern, und die ewige Sonne von Tebris in seinem Herzen fühlte. (132)

Wieder zum abendländischen Kanon zurückkehrend folgen

> die grossen ernsten Italiener Dante, Petrarca, Leonardo da Vinci, Michel Angelo, Raffael, die Blüthen des spanischen Geistes, die heilige Theresia, Cervantes und Calderon, die gewaltigen Britten Shakespeare, Newton, Byron, unter den Franzosen das heroische Weib Heloise, und die Denker Pascal und Cuvier; und die kernhaften Männer aus deutschem Blute, Meister Eckehard, Johannes Tauler, Jacob Boehme, Georg Hamann, Immanuel Kant, Wolfgang Goethe, Joseph Goerres, und die Könige der Tonkunst, Gluck und Mozart (133).

Man ist überrascht, in diesem originellen Kanon auf Namen wie die heilige Teresa von Avila, Heloise, Georg Hamann oder Joseph Goerres zu stoßen, aber nicht auf Luther, Herder, Schiller, Kant und Bach.

> Sie alle gehören wie einst diesseits, so nun jenseits zu den Heroen der Geisterwelt, die nicht *einmal* nur lebendig sind und dann todt, sondern die fortwährend lebendig sind und lebenerzeugend, und mit uns Diesseitgen eine einzige grosse Republik bilden, in der jeder ganz so viel gilt als er werth ist. (133 f.)

Eine einzige große Republik – eine schönere Metapher für das kulturelle Gedächtnis wurde selten gefunden. Herder sprach in diesem Sinne von der *république des lettres*[35] und Karl Jaspers vom «Reich der Geister, die sich begegnen und zueinander gehören». Hannah Arendt rühmte es in ihrer Rede auf Karl Jaspers als «das Reich der humanitas».[36] Lasaulx illustriert dann die zeitüberdauernde Wirkungskraft, die «Sagkraft» (Gadamer) der großen Texte am Beispiel Homers, ohne den die ganze abendländische Literatur ein anderes Gesicht hätte. Hier formuliert Lasaulx einen Begriff von Gleichzeitigkeit, den Jaspers später entfalten wird: Gleichzeitigkeit nicht im horizontalen, synchronen, sondern im vertikalen, diachronen Sinne, in dem Homer und Tolstoi, Platon und Whitehead zu Zeitgenossen werden (siehe dazu unten S. 116 ff.).

Im letzten, VI. Teil entfaltet Lasaulx seine biologistische bzw. vitalistische Theorie vom Aufstieg und Fall der Kulturen bzw. Reiche.

> Nur so lange es in der Entwicklung begriffen ist und ein höheres ideales Ziel erstrebt, hat das Leben der Völker inneren Halt; ist die Entwicklung vollendet, das Ziel erreicht, hat ein Volk hervorgebracht was hervorzubringen es bestimmt war: so ermattet nothwendig nachdem sie ihren Zweck erreicht hat die innere Energie … (140 f.)

Für diese «innere Energie» verwendet Lasaulx Blumenbachs Begriff des «nisus formativus»,[37] den er mit «plastische Kraft» übersetzt (156). Von hier hat allem Anschein nach Nietzsche den Begriff übernommen und ihm in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* eine tragende Rolle zugewiesen. Lasaulx entwickelt aus diesem Ansatz, unverkennbar im Hinblick auf seine eigene Zeit, eine ausgeprägte Dekadenztheorie. Symptome vertrocknender Lebenskraft sind Entvölkerung, das Sterben der Sprachen und vor allem

> das sinken und absterben des religiösen Glaubens, Gleichgültigkeit, Misachtung der überlieferten Religion, Eindringen fremder Glaubensformen, Sectenbildung, Scepticismus, völliger Abfall, alle diese charakteristischen Symptome eines entartenden Volkes … sind strenggenommen nicht sowol die Ursachen des nationalen Zerfalles, als vielmehr nur die sichtbaren Folgen der einen unsichtbaren centralen Ursache, des inneren Ermattens der nationalen Lebensenergie im Alter der Völker. (149)

Auf den langen Klagegesang, den Lasaulx – sechzig Jahre vor dem Ersten Weltkrieg! – auf den sich ihm so deutlich abzeichnenden Niedergang Europas anstimmt, brauchen wir hier nicht weiter einzugehen.

Seine Hoffnung setzt Lasaulx abschließend darauf,

> dass die bisher abgewickelte Geschichte unseres Erdtheiles nur ein Theil der ihm beschiedenen Gesammtentwicklung sei und dass jedenfalls, wie jedes relative Lezte das Endergebnis des Vorhergehenden *und* zugleich der Anfang einer neuen Entwicklung ist, aus der Auf-

> lösung der bisherigen Zustände Europas, sei es hier oder jenseits des Ozeans aus europäischen Elementen, zulezt noch neue und bessere Zustände hervorgehen werden. … Die innere Einheit des Menschengeschlechtes und das wahrhaft Menschliche, lebendig empfunden und klar erkannt, muss noch, vielleicht in Europa noch, zu grösserer Geltung kommen als es bisher der Fall war. (163)

Das entspricht auf bewegende Weise der Sicht auf die Geschichte, in der Jaspers aus der Erfahrung der Katastrophe unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* schrieb und seine Vision der Achsenzeit entwickelte. Lasaulx sieht sich selbst nicht nur in einer Epoche des Niedergangs und der Rückschau, sondern auch im Übergang zu etwas Neuem, dem er mit seiner philosophischen Besinnung dienlich sein will. «Die Philosophie der Geschichte», schreibt er, tritt «immer da hervor, wo der Lebenstag der Völker sich seinem Abende zuneigt, und wo zwei Zeiten einander begegnen, eine untergehende und eine aufgehende, die funkenwerfend die eine in die andere hinüberspielt …; hierzu einen Beitrag zu liefern, ist die Absicht der nachfolgenden Blätter.»[38]

Lasaulx' Glaube an die Einheit des Menschengeschlechtes, sein Humanismus, der Oswald Spengler sechzig Jahre später so vollständig abging, lässt ihn in dem sich abzeichnenden Untergang des Abendlandes auf einen Neuanfang hoffen, der jedenfalls im Zeichen der «Verbindung der Völker» (163) und nicht des nationalistischen Partikularismus stehen soll. Damit rettet auch Lasaulx Anquetils universalistische Perspektive, die schon dieser – ganz im Geist seiner Zeit, der Aufklärung – mit der von ihm entdeckten menschheitsgeschichtlichen Epochenschwelle verbunden hat.

Ernst von Lasaulx ist der erste, der aus Anquetils Beobachtung der Gleichzeitigkeit von Konfuzius, Zarathustra und Pherekydes – eine Liste, die sich, bis sie zu ihm kam, noch um eine ganze Reihe prominenter Namen angereichert hatte – einen im eigentlichen Sinne geschichtsphilosophischen Schluss zog. Er deutete diese Gleichzeitigkeit als Beweis für die Existenz und als deutliche Manifestation eines «menschheitlichen Gesamtlebens», also eines «Menschheitsgeists» jenseits der verschiedenen «Volksgeister». Das entspricht Hegels «Weltgeist», der sich aber in Lasaulx' Sicht nicht sukzessive ent-

wickelt, sondern gleichzeitig den ganzen eurasischen Raum erfassend in «Schwingung» gerät. Historiker wie Helge Jordheim[39] und Lucian Hölscher[40] haben auf die große Rolle hingewiesen, die der Begriff der Gleichzeitigkeit im Geschichtsdenken der Jahre zwischen 1770 und 1850 spielte. Reinhart Koselleck bezeichnete diese Epoche in deutlicher Anlehnung an Jaspers' Begriff der Achsenzeit als «Sattelzeit».

Die Beobachtung von Gleichzeitigkeit reicht in der Historiographie weit zurück. «Mit ihren synchronistischen Tabellen», schreibt Lucian Hölscher, «begann die … Geschichtsschreibung schon in der Antike, die Folge von Herrschern in verschiedenen Ländern abzugleichen. Solche Tabellen enthält schon das Alte Testament, systematisch wurden sie für die Geschichtsschreibung zuerst von Eusebius von Caesarea im 4. Jahrhundert nach Chr. genutzt, der dadurch zu einem prominenten Vertreter der ländervergleichenden Kirchengeschichtsschreibung wurde».[41] In der frühen Neuzeit gewannen solche Tabellen eine besondere Bedeutung.[42] «Auf dem Hintergrund des Theorems, dass in der Weltgeschichte alles mit allem zusammenhängt, stellte er (der Begriff der Gleichzeitigkeit, J. A.) nicht nur einen punktuellen konkreten Zusammenhang zwischen einzelnen Personen und Ereignissen her, sondern postulierte einen systematischen Zusammenhang aller historisch bedeutsamen Ereignisse, die zu einer Zeit stattgefunden hatten, im Gesamttableau der Geschichte schlechthin.» (Hölscher, 162) Wenn zwei gleichartige Ereignisse an weit auseinanderliegenden Orten unabhängig voneinander gleichzeitig stattfinden – so könnte man diese Theorie zusammenfassen –, dann setzt das einen Zusammenhang voraus, und da dieser nicht kausal im physikalischen Sinne zu erklären ist, kann nur eine metaphysische Deutung gelten: als «Vorsehung», «Weltgeist» oder, wie Anquetil meinte, «nature». Lasaulx gründet seine Geschichtsmetaphysik auf die Voraussetzung, «dass der Ursprung und das Ende allen geteilten Seins die ideale Einheit ist».[43] Jacob Burckhardt greift in seinen Weltgeschichtlichen Betrachtungen an verschiedenen Stellen auf Lasaulx zurück, zum Beispiel für die These eines «scheinbaren Zusammenpulsierens der Menschheit: die religiöse Bewegung des VII. Jh. v. Chr. von China bis Jonien» (169).[44]

Dass August Ludwig Schlözers *Vorstellung seiner Universal-Historie* von 1772, die auf dem Theorem des Universalzusammenhangs

beruht, ungefähr gleichzeitig mit Anquetils Veröffentlichung des *Zend-Avesta* (1771) erschien, wo der Horizont der Gleichzeitigkeit bis China ausgeweitet wurde, ist ein schöner Beleg für so ein Zusammenschwingen, auch wenn Paris und Göttingen nicht gar so weit auseinanderliegen. Was hier schwingt, ist ein «Zeitgeist», der die Jahrzehnte der «Sattelzeit» kennzeichnet.

Ernst von Lasaulx unternimmt einen großen Schritt in die Richtung, die Jaspers dann zum Ziel führen wird: Es gelingt ihm, Anquetils Beobachtung die mythischen Qualitäten einer großen Erzählung zu verleihen. Seine Idee, dass alle Völker in ihrer Geschichte die kollektive Entfaltung eines spezifischen Stammvaters darstellen und einen Lebenszyklus in Jugend, Reife, Alter und Tod durchmachen, dass aber oberhalb dieser einzelnen Völkergeschichten und durch sie hindurch die aus Adam hervorgegangene eine Menschheit sich entfaltet und ihren von Gott ausgehenden und in Gott endenden Lauf vollbringt, mutet an wie ein Mythos, der Augustins Konzeption der *historia sacra* (des grundlegenden Geschichtsmythos des christlichen Abendlands) und Vicos Konzeption einer *storia dei popoli* in einer großen Erzählung vereinigt. Auch Jaspers' Idee eines Geisterreichs ist bei Lasaulx schon in voller Breite greifbar. Das einzige, was bei Lasaulx noch undeutlich bleibt und was Jaspers deutlich ausformuliert und ins Zentrum seiner Theorie stellt, ist die Gleichzeitigkeit der Vorgänge im 6. Jahrhundert v. Chr. *mit uns*. Er macht deutlich, dass es um unsere eigene geistige Welt geht, die in diesem Jahrhundert entstand.

SECHSTES KAPITEL

VICTOR VON STRAUSS UND TORNEY UND DIE SUCHE NACH DER URRELIGION (1870)

Ernst von Lasaulx und Victor von Strauß haben manches gemeinsam. Sie übten beide neben ihrer wissenschaftlichen auch eine politische Tätigkeit aus, der eine als Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung, der andere als fürstlich-schaumburgischer Geheimer Rat, Gesandter und Minister (bis 1869). Beide traten gegen Preußen für eine großdeutsche Lösung ein, die ihrer romantisch-konservativen Sehnsucht nach Kaiser und Reich entsprach. Beide kamen aus gebildeten großbürgerlichen Elternhäusern; das «von» spielt dabei keine Rolle, denn der deutsche Zweig der Familie aus lothringischem Amtsadel war verbürgerlicht, und Strauß erhielt den österreichischen Adelstitel erst später verliehen. Lasaulx kam aus einer katholischen, Strauß aus einer urprotestantischen Familie. Beide aber lassen sich als freigeistige Gottsucher charakterisieren. Ernst von Lasaulx gelangte als Altertumsforscher zu einem neuplatonischen Pantheismus, Victor von Strauß, der sogar Theologie studiert hatte und einen Ehrendoktor in Theologie besaß, gelangte als Polyhistor zur Konzeption einer einst allen Menschen gemeinsamen und allen Religionen vorausliegenden Urreligion. Daher musste sie die Anquetilsche Beobachtung eines gleichzeitigen geistigen Aufschwungs in fernsten Weltreligionen bei ihrer Suche nach Einheit und Zusammenhang faszinieren.

Friedrich Victor Strauß (1809–1899, ab 1852 «von Strauß», ab 1872 «von Strauß und Torney» durch Hinzufügung des Geburtsnamens seiner Frau) gehörte derselben Generation an wie der 1805 geborene Eduard Röth und der 1806 geborene Ernst von Lasaulx. Von den drei spätromantischen Religionsphilosophen ist er der vielseitigste, hatte

aber auch das Glück, im Laufe seines neunzigjährigen Lebens Zeit und Geld genug zu haben, um seine vielfältigen Anlagen zu entfalten. Er studierte Jura in Erlangen, Bonn und Göttingen und schloss ab 1836 in Leipzig ein vollständiges Studium der Theologie an. Den Ägyptologen ist er als Verfasser eines umfangreichen zweibändigen Werks über den «altägyptischen Götterglauben» bekannt: *Die altägyptischen Götter und Göttersagen*, 1889; *Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens*, 1891. Gestützt auf die neuesten Editionen und Untersuchungen – Gaston Masperos Edition der Pyramidentexte, Edouard Navilles noch heute maßgebliche Edition des Totenbuchs und Heinrich Brugschs *Religion und Mythologie der alten Ägypter* – kommt er weit über Röth hinaus. So wie jener, gestützt auf griechische Quellen, einen Pantheismus fand, findet er in Ägypten einen Monotheismus. Daher zählt ihn Erik Hornung in seinem Klassiker *Der Eine und die Vielen* (1971) unter die Vertreter eines ursprünglichen altägyptischen Monotheismus, mit denen er resolut abrechnet.[1] Wir kommen am Ende dieses Kapitels noch einmal auf Strauß' Konzeption des ägyptischen Monotheismus zurück.

Die Identität des Ägyptologen mit dem Sinologen Victor von Strauß, dessen Übersetzung des *Taò-tĕ-kīng* von 1870, die erste Übersetzung dieses schwierigen Textes ins Deutsche, noch heute als maßgeblich gilt und 1959 in der Manesse Bibliothek der Weltliteratur neu aufgelegt wurde, nimmt man nicht ohne Überraschung zur Kenntnis. Weder Ägyptologie noch Sinologie gehörte zu Strauss' Studienfächern; er muss eine außerordentliche Fähigkeit gehabt haben, sich über die jeweils neueste und beste Sekundärliteratur so weit in diese Sprachen und Literaturen einzuarbeiten, dass er die vorliegenden Übersetzungen beurteilen und gegebenenfalls verbessern konnte. Strauss ging als Religionswissenschaftler an diese fremden Kulturen heran mit dem romantischen, mystisch-theosophisch inspirierten Interesse, auf eine monotheistische Urreligion als Urform der religiösen Erfahrung zu stoßen. Er wirkte aber auch als Dichter (vor allem geistlicher Lieder), Schriftsteller und als fürstlich-schaumburgischer Geheimer Rat, Gesandter und Minister (bis 1869), war in der Revolutionszeit 1848 Führer der Konservativen in Schaumburg-Lippe, verlor aber durch sein Votum für die Mobilmachung gegen Preußen 1866 seine Stellung und zog sich in den Ruhestand zurück,

zuerst nach Erlangen, dann 1872 nach Dresden, um sich seinen zahlreichen literarischen und religionsgeschichtlichen Interessen zu widmen. 1852 verlieh ihm Österreich unter Anerkennung seiner konservativ-großdeutschen, antipreußischen und österreichfreundlichen Einstellung den erblichen Adel, 1872 die Universität Leipzig die theologische Ehrendoktorwürde und bald darauf Dresden die Ehrenbürgerschaft.

Victor von Strauß stellt seiner kommentierten Übersetzung des *Taò-tĕ-kīng* eine achtzigseitige Einleitung voran, in der er seine Vorgänger würdigt, allen voran Jean-Pierre Abel Rémusat, den ersten Übersetzer von Auszügen des *Taò-tĕ-kīng* ins Französische, und seinen Nachfolger auf dem sinologischen Lehrstuhl des Collège de France, Stanislas Julien, der nicht nur die erste streng philologisch begründete Ausgabe und Übersetzung des Textes herstellte, sondern vor allem auch Laotses Bedeutung als mystisch-theosophischer Denker betonte in Gegenüberstellung zur rein diesseitig argumentierenden Morallehre des Konfuzius. Auf das Achsenzeit-Theorem kommt Strauß in § 23 (lxiv ff.) zu sprechen:

> In dem Jahrhunderte, da in China Laò-tsè und Khùng-tsè lebten, ging eine wundersame Geistesbewegung durch alle Culturvölker. In Israel weissagten Jeremia, Habakkuk, Daniel, Ezechiel und von einem erneuerten Geschlechte wurde 521–516 der zweite Tempel in Jerusalem erbaut. Bei den Griechen lebte Thales noch: Anaximander, Pythagoras, Heraklit, Xenophanes traten auf, Parmenides wurde geboren. Unter den Persern scheint eine bedeutende Reformation der alten Lehre Zarathustra's durchgeführt worden zu sein (er datiert Zarathusra selbst also vor das 6. Jahrhundert v. Chr., J. A.). Und in Indien trat Schakia-Muni hervor, der Stifter des Buddhismus. Diese Erscheinung, der es nicht an Parallelen fehlt und die auf sehr geheime Gesetze schließen lässt, dürfte einerseits zwar ihre Begründung in dem Gesammtorganismus der Menschheit vermöge ihres einheitlichen Ursprungs finden (das nimmt Ernst von Lasaulx' Theorie auf, J. A.), andererseits aber das Einwirken einer höheren geistigen Potenz (also Gottes, J. A.) ebenso voraussetzen wie der Blüthentrieb der Natur doch nur durch den belebenden Strahl der wiederkehrenden Sonne zur Entfaltung seiner Herrlichkeit kommt.

Der Pantheismus von Röth und Lasaulx wird hier ins Metaphorische abgemildert, ist aber unverkennbar präsent. Im achsenzeitlichen Durchbruch manifestiert sich das offenbarende Einwirken Gottes auf den einheitlich-menschheitlichen Geist. «Schakya-muni» ist wie «Buddha» ein Ehrenname des Siddharta Gautama. Er ist, wie Strauß betont, der einzige Religionsstifter unter den achsenzeitlichen Geistesgrößen (unter die bei ihm Zarathustra nicht gerechnet wird). Die anderen sind für ihn allenfalls Reformatoren. Auch Laotse «haben wir nur als Denker, als Philosoph, als Schriftsteller aufzufassen». Er repräsentiert also wie die anderen Großen die reflexiv gewordene Stufe älterer Traditionen. Das wird in § 24 näher erläutert:

> Seit den ältesten Zeiten hat der forschende Gedanke nie geruht. In tiefen und genialen Geistern hat er Schätze heraufgefördert, von denen ganze Folgen von Geschlechtern gelebt haben. Lange ist ihm dabei sein eigenes Verfahren verborgen geblieben, und man kann wol sagen, zu seinem Glück. Denn ächte Produktivität ist eng mit dem Geheimniss verschwistert, sie bedarf die dunkle Hülle der Unbewusstheit. Wer beim rechten geistigen Hervorbringen auf sich selbst zu reflectiren, sein eigenes inneres Verfahren zu beobachten versucht, wird sich sofort unproduktiv fühlen. Gleichwol war es ein gewaltiger, vielentscheidender Fortschritt, als die Griechen das Verfahren des Gedankens zum Gegenstand der Forschung machten, seine Lebens- und Kunstgesetze entdeckten; und so Logik, Dialektik, Methode und Systematik begründeten. (lxv)

Die Korrelation von Unbewusstheit und Kreativität ist ein bemerkenswerter Gedanke. Überhaupt ist die Einbeziehung des Unbewussten in der Geschichte des Achsenzeit-Diskurses mit seiner bewusstseinsgeschichtlichen Ausrichtung etwas Neues.

Die Grenzen der chinesischen Schrift und Sprache ließen dem Denken keinen vergleichbaren Entfaltungsraum.

> Auch das Taò-tĕ-kīng zeigt nichts von der Kunst klarer dialektischer Entfaltung und systematischer Gliederung … Das Buch hat kein System, aber von Blatt zu Blatt zeigt es, dass sein Verfasser ein tiefdurchdachtes, in allen Theilen gliedlich zusammenhängendes und rein abgerundetes System hatte. (lxvii)

Nach diesen Gedanken zur unermesslichen Tiefe der Tradition, die mit dem *Taò-tĕ-kīng* in die Stufe philosophischer Reflexion eintritt, macht sich Strauß in den folgenden Abschnitten Gedanken über die Rezeption des Buches und sein wirkliches Alter. Laotse lebte zweifellos im 6. Jahrhundert, aber geht sein Buch, so wie es uns vorliegt, wirklich auf diese Zeit zurück? Wie hat es die große Bücherverbrennung unter dem Kaiser Schi-hoâng-tí im Jahre 212 v. Chr. überstehen können? (lxxi f.) Strauß führt acht Argumente dafür auf, dass dies wirklich gelungen sein muss und wir das echte *Taò-tĕ-kīng* vor uns haben. Aber wenn es schon nicht zerstört wurde, könnte es dann nicht von Späteren fortgeschrieben, «interpolirt» worden sein? Auch diesen Verdacht weist Strauß ab mit dem Argument, dass schon 163 v. Chr. ein Kommentar (von Hô-schàng-kung) vorlag, der Laotses Text Satz für Satz begleitet. Dadurch ist eine buddhistische Fortschreibung ausgeschlossen, denn der Buddhismus kam erst nach dieser Zeit in China auf. So bestätigt er abschließend Rémusats Urteil: «Es giebt kein Buch in China, es giebt vielleicht kein philosophisches Werk in irgendeinem Land, dessen Alter und Integrität so vollständig unverdächtig wären, als die von Laò-thsè's Buche.» (lxxvi)

Im letzten Paragraphen seiner langen Einführung bekräftigt Strauß noch einmal seine These: «Soweit unsere Kenntniss des chinesischen Alterthums zurückreicht, finden wir das religiöse Bewusstsein in ihm entschieden monotheistisch. An diesen Monotheismus knüpfte Laò-tsè an, läuterte, vertiefte ihn und entwickelte aus ihm die höchsten und edelsten Prinzipien einer trefflichen Ethik.»

Diesen chinesischen Ur-Monotheismus hält Strauß für gänzlich geschichtslos. Er «war weder Mythologie noch Offenbarung …, ohne eigene Documente, ohne Glaubenslehrer, ohne Glaubenshelden, ohne Glaubensschriften. Soweit hinaus wir (die chinesische Religion) verfolgen können, ist sie bereits fertig.» (lxxix) Strauß sieht darin einen Beweis dafür, «dass die alten Chinesen auch rücksichtlich ihres religiösen Bewusstseyns nur eine Fortsetzung der ältesten Menschheit vor der Völkertrennung waren und von Anfang an keinen Theil gehabt haben an der mythologieerzeugenden Krisis, in Folge deren das Gottesbewusstseyn der übrigen Menschheit vielgestaltig verwilderte, während sie selbst sich in Sprachen und Völker

theilte.» (lxxix) Eine These von schwer überbietbarer Kühnheit! Mit diesen Spekulationen fühlt man sich wieder wie schon bei Lasaulx (oben S. 98 f.) ins 17. Jahrhundert zurückversetzt. Strauß glaubt offenbar ernsthaft im Sinne von Gen. 11, dass die Menschheit einmal *eine* Sprache, *einen* Glauben und *eine* Nation besaß und dass die Chinesen diesen ursprünglichen Glauben bewahrt hätten. «Denn die *generatio aequivoca* der Religion», das heißt die mehrdeutige Zeugung, die fortwährende Entstehung von Religionen ohne göttlichen Offenbarungsakt, «der Sprache und des Menschenthums, zu dem beide gehören, ist ein modern-wissenschaftlicher Mythus.» Menschentum, Sprache und Religion entstanden nicht emergent, sondern wurden von Gott in einem einmaligen Akt gestiftet.

Demnach hätte man in der Geschichte der Menschheit drei große Epochen zu unterscheiden: erstens die Epoche der ursprünglichen Einheit in Sprache, Religion und Nation, zweitens die Epoche nach der großen Krise, als sich die Völker und Religionen schieden und durch den Verlust der Urreligion die Mythologien als Verirrungen entstanden, und drittens die Epoche, in der die Völker «in ein Ringen nach und mit dem Göttlichen» verflochten waren, wodurch sie für die vollendete Offenbarung (das Christentum) reifen konnten. In dieser Epoche traten auch die großen Philosophen auf, die im Denkraum der Reflexion zu einer neuen Einheit fanden: die Epoche, die Jaspers auf den Namen der Achsenzeit taufte.

Man würde meinen, dass Strauß zu der mystischen Deutung der Anquetil'schen Beobachtung zurückkehrt: eine Laune der Natur, eine Schwingung des Menschheitsbewusstseins, wie Lasaulx meint, die «Einwirkung einer höheren Potenz» auf den «Gesammtorganismus der Menschheit», wie er selbst meint, und ist überrascht zu lesen, dass er Rémusat recht gibt und dass auch seiner Ansicht nach hier ein Fall von Kommunikation, von Kulturkontakt vorliegt. Etwas in dieser Richtung hatte er schon in dem Rémusat gewidmeten § 4 seiner Einleitung angedeutet, wo er von Rémusats «Entdeckung» spricht, dass sich im 14. Kapitel des *Taò-tĕ-kīng* «eine Hinweisung auf den ebräischen Gottesnamen finde». «Dass demnach Laò-tsè auf irgendeine Weise mit dem Ebraismus in Berührung gekommen, scheint uns mehr als wahrscheinlich.» (xxv)

Das 14. Kapitel des *Taò-tĕ-kīng* haben wir schon im 2. Kapitel in

der Übersetzung von Abel Rémusat zitiert. Victor von Strauß übersetzt es so:

> Man schaut Ihn ohne zu sehen: sein Name heißt J (Gleich); man vernimmt Ihn ohne zu hören: sein Name heißt Hī (Wenig); man fasst ihn ohne zu bekommen: sein Name heisst Wêi (Fein). Diese Drei können nicht ausgeforscht werden; darum werden sie verbunden und sind Einer. Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht dunkel. Je und je ist er unnennbar und wendet sich zurück ins Nicht-Wesen. Das heisst des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild; das ist gar unfasslich. Ihm entgegnend siehet man nicht sein Haupt, ihm nachfolgend sieht man nicht seine Rückseite. Hält man sich an den Taò des Alterthums, um zu beherrschen das Seyn der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge: das heisst Taòs Gewebaufzug.

Nach «und sind Einer» schaltet Strauß eine nicht weniger als fünfzehn Seiten lange Fußnote ein:

> Diese Stelle erfordert umso mehr eine unbefangene und gründliche Untersuchung, als die beiden größten Sinologen Frankreichs über deren Erklärung ganz entgegengesetzte Ansichten geäußert haben und sie uns, sollte der Ältere von ihnen recht gesehen haben, einen Beweis für die Berührung Laò-tsès mit dem Ebraismus liefern würde.

Im Folgenden wird Rémusats These sehr ausführlich referiert und dann Stanislas Juliens Kritik ebenso ausführlich vorgetragen:

> Die drei Sylben jì, hī, wêi, welche (Rémusat) als der chinesischen Sprache fremd und als rein lautbezeichnend ansieht, und in denen er die treue Transcription des ebräischen Tetragramms יהוה zu sehen geglaubt hat, haben im Chinesischen einen klaren und entsprechenden Sinn … Die erste Sylbe j bedeutet «der Farbe ermangelnd»; die zweite, hī, «des Tons oder der Stimme ermangelnd»; die dritte, wêi, «des Körpers ermangelnd». Daraus ergibt sich der Sinn der ersten Phrase des Kap. 14.

In dieser Deutung sind sich die altchinesischen Kommentatoren einig. So hatte ja auch Rémusat, den Kommentatoren folgend, die ersten Zeichen des § 14 übersetzt:

> Das, was ihr betrachtet und seht es nicht, heißt I; das was ihr hört und versteht es nicht, heißt Hi; das was eure Hand sucht und fasst es nicht, heißt Wei.

Die drei Zeichen beziehen sich auf das den Sinnen Sehen, Hören, Tasten und damit schlechthin Entzogene.

Wenn die drei Zeichen einen so klaren Sinn ergeben, ist Rémusats These widerlegt. Strauss gesteht die Berechtigung von Juliens Einwand ein. Umso überraschender ist es, dass er sich am Schluss nach Abwägung allen Für und Widers doch zu Rémusats Deutung bekennt. Nach dem damals autoritativen Wörterbuch von Khang-hi bedeutet *j* nicht «farblos», sondern «schlicht, gerade, richtig, groß, ruhig, zufrieden, ähnlich, gleichartig» und vieles andere mehr. «Die Grundbedeutung entspricht also unserem deutschen «gleich, gleichmachen». In dieser Bedeutung kommt das Wort noch zweimal bei Laotse vor. *Hī* bedeutet «wenig, selten, leer, sich verkleinern, hoffen, erwarten, anhalten, zertheilen, ausbreiten». Die Grundbedeutung ist also «wenig» und kommt in diesem Sinne fünfmal bei Laotse vor. *Wêi* bedeutet «allein, einzeln, ausgezeichnet, verborgen, fein, zart, undeutlich, dunkel, schwach, wenig, höchstens, nicht, nichts». Laotse gebraucht es noch dreimal in der Bedeutung «fein» und «verborgen». Die drei Wörter haben also mit den drei Sinnen nichts zu schaffen. Der erste Kommentator, Hô-schâng-kūng, hat den Sinnesbezug erfunden, und alle Späteren haben von ihm abgeschrieben. Die Namen ergeben vielmehr einen höchst unbefriedigenden Sinn, und die einzige Erklärung für Strauß ist, dass Laotse sie nicht erfunden hat, um das Tao als das Unsichtbare, Unhörbare, Ungreifbare zu bezeichnen, sondern dass er sie vorgefunden hat in der Form JHW, und versucht hat, den einzelnen Radikalen einen Sinn abzugewinnen.

Nur in einem Punkt widerspricht Strauß Rémusat: dass Laotse auf seiner Westreise (die er ohnehin erst nach Vollendung seines Buches angetreten haben soll) mit Juden in Kontakt gekommen sei, hält er für sehr unwahrscheinlich. Viel plausibler erscheint ihm, dass es einige Juden nach der Zerstörung Jerusalems bis nach China verschlagen hat. Dafür verweist er auf Jes. 49,12, eine Stelle, über die er selbst einen Aufsatz geschrieben habe, der von Delitzsch in seinem Jesaja-Kommentar abgedruckt worden sei: «Siehe, diese werden von

fernher kommen, und siehe, die von Norden und von Westen und jene aus dem Land Sinim». Die Elberfelder Bibel liest *Sewenim* und bezieht den Ortsnamen auf Syene (Assuan), wo es ja tatsächlich auf Elephantine seit dem 6. Jahrhundert eine jüdische Kolonie gab. Im Übrigen ist der Name Sina als Wiedergabe von *qin* (gesprochen tschin) erst viel später belegt. So dürfte der China-Bezug der Jesaja-Stelle wohl als ebenso unwahrscheinlich ausscheiden wie der JHWH-Bezug der Laotse-Stelle.

In einer anderen Fußnote, die er bei «unfasslich» anbringt, bemerkt Strauß: «Es ist die reine blosse Gottheit, das Absolute, wozu Laò-tsè sich jetzt erhebt. Hier berührt er sich am Innigsten und sogar in den Ausdrücken mit unserem Meister Eckhart. Nun kann der Inhalt des Denkens, eben weil er alles Denken übersteigt, nur noch durch Verneinungen, oder durch Bejahungen, die im Voraus schon aufgehoben sind, ausgedrückt, weil gedacht werden.» Hier – dieser Eindruck drängt sich unabweisbar auf – berührt sich Laotse mit der negativen Theologie. Damit erkennt Strauß bei Laotse auch die dritte der drei von Jens Halfwassen bestimmten Formen einer Lehre vom Einen (Henologie), auf die wir unten im Zusammenhang mit Karl Jaspers eingehen (siehe unten S. 194).

Stanislas Julien übersetzt den 14. Abschnitt folgendermaßen:

> Vous le regardez (le Tao) et vous ne le voyez pas: on le dit incolore.
> Vous l'écoutez et vous ne l'entendez pas: on le dit aphone.
> Vous voulez le toucher et vous ne l'entendez pas: on le dit incorporel.
> Ces trois qualités ne peuvent être scrutées à l'aide de la parole. C'est pourquoi on les confond en une seule.
> Sa partie supérieure n'est point éclairée; sa partie inférieure n'est point obscure.
> Il est éternel et ne peut être nommé.
> Il rentre dans le non-être.
> On l'appelle une forme sans forme, une image sans image.
> On l'appelle vague, indéterminé.
> Si vous allez au devant de lui, vous ne voyez point sa face; si vous le suivez, vous ne voyez point son dos.
> C'est en observant le Tao des temps anciens qu'on peut gouverner les existences d'aujourd'hui.

> Si l'homme peut connaître les choses anciennes, on dit qu'il tient le fil du Tao.

Die neueren Übersetzungen folgen der Deutung, die Strauß den Zeichen i, hi, wei gegeben hat. So übersetzt eine neuere Studie:

> Hinsehen, doch nichts sehen: das nennt man ‹eben›.
> Hinhören, doch nichts hören: das nennt man ‹lautlos›.
> Danach greifen, doch nichts erhalten: das nennt man ‹winzig›.
> Diese drei können nicht letztlich hinterfragt werden. Daher verbinden sie sich und bilden eine Einheit.
> Es ist oben nicht hell und unten nicht dunkel. Es ist endlos und kann nicht benannt werden. Es kehrt wieder zurück in die Dinglosigkeit. Dies wird eine formlose Form genannt. Geht man ihm entgegen, sieht man seinen Anfang nicht. Folgt man ihm, sieht man sein Ende nicht.[2]

Wenn man unter «gleich, eben» so etwas wie «indistinkt, ununterscheidbar» versteht, etwas, das zwar nicht unsichtbar, aber unidentifizierbar ist, weil es sich in keiner Weise von allem anderen abhebt, und unter «winzig» etwas, das so klein ist, dass es sich in keiner Weise greifen lässt, dann lässt sich diese Aussage durchaus als sinnliche Entzogenheit verstehen und mit einer negativen Theologie in Verbindung bringen, die Strauß in diesem Abschnitt erkennen möchte.

In Strauß' Deutung ist in diesem Abschnitt «von der Gottheit als dem Urgrunde, von dem unaussprechlichen und unnennbaren Taò» die Rede. «Nicht aber dessen völlige Unzugänglichkeit und Unnennbarkeit wird behauptet …, sondern nur seine Übersinnlichkeit. Denn dass wir ihn schauen (*schi*), vernehmen (*thing*), erfassen (*tschûan*) wird nicht in Abrede gestellt; gesagt wird nur, es sey dies kein Sehen (*kián*), kein Hören (*wên*), kein Bekommen (*tĕ*); und da die drei letzten Ausdrücke sich hier nur auf sinnliche Thätigkeiten beziehen können, so ergibt sich daraus, dass die drei ersten als übersinnliche, innerliche zu fassen sind.» Die Deutung der sechs Begriffe ließe sich auch umgekehrt verstehen: Man sieht (sinnlich), aber erkennt nicht (geistig), man hört (sinnlich), aber versteht nicht (geistig). In diesem Sinne hat Julien mit «écoutez» (ihr hört) und «entendez» (ihr ver-

steht) übersetzt; man greift (sinnlich), aber erfasst nicht (geistig). Strauß begründet seine Deutung aber mit einer Methode, die ich «Etymographie» nennen möchte, weil sie von der Bildbedeutung der Schriftzeichen ausgeht.[3]

> Zum Theil bezeugen dies auch die Schriftzeichen; denn während der Charakter für *kiân* (sehen) aus «Auge» und «Mensch» zusammengesetzt ist, tritt ihm bei dem Zeichen für *schî* (schauen) noch der Charakter für «Geist» (6991) hinzu; *wên* (hören) stellt ein «Ohr» unter einer «Pforte» dar; bei *thing* (vernehmen) treten zu dem «Ohr» die Zeichen für «gross» (1760) und «Tugend» (2881). *Tschuân* (fassen) wird durch «Hand» oder «Anfassen» und «Geistesanstrengung» bezeichnet; *tĕ* (bekommen oder erreichen) durch die Zeichen für «Zuschreiten» und «Anhalten». (75) Also ganz platonisch: man schaut, hört, erfasst Taò mit den Augen, Ohren und Händen des Geistes, aber nicht des Körpers.

Das letzte Zeichen des Abschnitts, *kì*, deutet Strauß als «Kettfaden»; von dieser Grundbedeutung ausgehend habe sich die Bedeutung ausgeweitet auf

> überhaupt ein Gewebe, und in übertragener Bedeutung Denkwürdigkeiten, Geschichtsschreibung. Hier steht es in der ersten Bedeutung. Von den Uranfängen der Weltentwicklung – der Geschichte – bis in die Gegenwart erstrecken sich im Gewebe der Zeiten göttliche Längenfäden, welche dieselben sind von Anfang bis zu Ende, auf denen Halt und Bestand des Gewebes beruht, die aber, verdeckt durch den Einschlag des Gewebes (der das Werk menschlicher Freiheit und auch Willkür ist), nur in den Anfängen, wo sie gleichsam noch unverwebt heraushangen, rein zu erkennen sind. Man erkennt sie aber nur, wenn man sich an ‹den Taò des Alterthums hält› (tschĭ = fassen und festhalten), d. h. wenn man an den alten Gott glaubt, wie ihn die Vorzeit gekannt, geglaubt und gelehrt hat, da nur er der wahre ist. (78)

Hier findet also Strauß das, zu dessen Suche er sich bei seiner sinologischen Unternehmung aufgemacht hat. Die «Vorzeit», das ist in seiner Konzeption die Zeit der Urreligion, als die Menschheit noch nicht in Sprachen und Völker geteilt war und deren Spuren sich in China am reinsten erhalten haben.

Zeit und Geschichte als Gewebe – man denkt an Goethes «sausenden Webstuhl der Zeit» –, bei dem Gott die Kettfäden und damit den Zusammenhang des Ganzen vorgibt, während die Menschen für den Einschlag, also die farbigen Querfäden, sorgen, die das Muster bilden, das ist zweifellos ein großartiges Bild und eine ingeniöse Deutung. Mit «Glauben» im christlichen Sinne, wie ihn Strauß in seinem religiösen Konservativismus in diese Stelle hineinlesen möchte, hat das aber gewiss nichts zu tun. Das macht das 15. Kapitel, das von den «alten Meistern» handelt, vollkommen deutlich. Die Orientierung am Tao ist keine Sache des Glaubens, sondern meditativer Versenkung und spiritueller, «kenotischer» Entäußerung von weltlichen Belangen.

Im Zusammenhang mit unserer Geschichte des Achsenzeit-Theorems ist der Gegensatz besonders interessant, den Strauß zwischen Laotse und Konfuzius konstruiert bzw. herausarbeitet, gehört doch Konfuzius von Anfang an, das heißt seit Anquetils initialer Beobachtung, zu den Zentralfiguren der Achsenzeit. Erst Rémusat hat den Namen Laotse dem des Konfuzius an die Seite gestellt, Victor von Strauß nun stellt ihn dem Konfuzius gegenüber. In Konfuzius erblickt er den diesseitsorientierten welt- und staatsklugen Lehrer der «Gemeinschaftskunst» (Krippendorff[4]), in Laotse den jenseitsorientierten, spirituellen und tief religiösen Lehrer der Lehre von der Selbstfindung durch Weltabwendung. Diesen Gegensatz sieht er im 18. Kapitel des *Taò-tĕ-kīng* in polemischer Schärfe hervortreten:

> Wird der grosse Taò verlassen, giebts Menschenliebe und Gerechtigkeit. Kommt kluge Gewandtheit auf, giebts grosse Heuchelei. Sind die sechs Blutsfreunde[5] uneinig, giebts Kindespflicht und Vaterliebe. Ist die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung, giebts treue Diener.

Menschenliebe und Gerechtigkeit, Kindespflicht und Vaterliebe, Untertanentreue im Staat, das sind die konfuzianischen Tugenden, die nur deshalb so lauthals («grosse Heuchelei») gelehrt und vertreten werden, weil sie sich nicht mehr von selbst verstehen, nachdem der große Tao verlassen wurde. Strauß sieht darin eine scharfe Ablehnung der Reflexivität, die doch nach Jaspers ein zentrales Kriterium der Achsenzeit ausmacht. Diese Tugenden müssen unreflektiert ge-

übt werden, um nicht in Heuchelei auszuarten, als «Bestandtheile gemeiner gottentfremdeter Moral» (94).

> Menschenliebe und Gerechtigkeit (haben) nur ächte Begründung, Lauterkeit und Werth, sofern sie aus diesem Verhältnisse (zum Taò) unreflectirt hervorgehen, während beim Abfall vom Taò sich erst der Ruf nach ihnen erheben muss, weil damit Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit entfesselt werden, sie nun erst als sonderliche Tugenden hervortreten, und man sie nun in der Regel nur aus Klugheit und Berechnung übt. (95)

Das Argument ist bekannt und hochgefährlich. Zwar ist vollkommen richtig, dass man in Zeiten, in denen bestimmte Tugenden besonders intensiv propagiert werden, vermuten darf, dass diese Tugenden mit Füßen getreten werden oder in Vergessenheit geraten und dringend der Anmahnung bedürfen, aber dass darum die Forderung nach diesen Tugenden eine «grosse Heuchelei» darstellt, das ist ein unzulässiger Rückschluss. Dass zum Beispiel in unserer Zeit die Menschenrechte und Menschenpflichten zum Thema unzähliger Erklärungen, Forderungen und Darlegungen geworden sind, hängt natürlich damit zusammen, dass sie in der europäischen Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts und in weiten Teilen der Erde noch immer mit Füßen getreten werden, aber diese Tatsache beeinträchtigt in keiner Weise «ächte Begründung, Lauterkeit und Werth» dieses Diskurses.

Rätselhaft bleibt bei alledem, warum sich Strauß wider alle Wahrscheinlichkeit Rémusat anschließt in der Deutung des I-Hi-Wei als Wiedergabe und Auslegung des Gottesnamens JHW(H). Anders als Rémusat fängt er argumentativ mit dieser These nichts an. Seine Erklärung, nach China geflohene Israeliten hätten Laotse mit der hebräischen Gottesidee bekannt gemacht, ist genauso abwegig wie Rémusats These von Laotses Westreise bis Mesopotamien oder Syrien. Selbst wenn es versprengten Hebräern gelungen wäre, bis China zu fliehen, hätten sie im 6. Jahrhundert v. Chr. von spätantiken Ausdeutungen des Gottesnamens im Sinne einer negativen Theologie keine Ahnung haben können. Rémusat ging es darum, eine Erklärung für Anquetils Beobachtung anzubieten, die dieser mit dem Hinweis auf «la nature» unerklärt gelassen hatte, indem er für «com-

munication» zwischen Ost und West plädierte. Strauß plädiert dagegen für einen gemeinsamen Ursprung, nämlich die Urreligion, die im Westen verdrängt wurde, aber nicht ganz verloren ging, während sie sich im konservativen China, jedenfalls bei Laotse, erhalten habe. Vermutlich war es nichts anderes als der Stolz, in Jes. 49,12 einen (vermeintlichen) Beweis für den von Rémusat behaupteten Zusammenhang gefunden zu haben, und das Bedürfnis, diese Entdeckung noch einmal zu unterstreichen und von anderer Seite her zu begründen, der ihn zu diesem Schritt bewog.

Für Victor von Strauß muss es nahegelegen haben, sich auf der Suche nach der Urreligion mit dem Alten Ägypten zu beschäftigen. In der Einleitung zum II. Band *Der altägyptische Götterglaube. Seine Entstehung und Geschichte* (1891) wird das ganz deutlich. Hier gibt er sich als ein Anhänger der These eines Urmonotheismus zu erkennen, einer Lehre, die bis zur Aufklärung allbeherrschend war und von David Hume in seiner *Natural History of Religion* (1756) zugunsten der sekundären Entstehung des Monotheismus nach dem Polytheismus widerlegt wurde. In der konservativen Romantik, zu der man auch Victor von Strauß zählen muss, lebte der Gedanke des Urmonotheismus wieder auf und gewann in dem weltumspannenden Projekt des Ethnologen und Sprachwissenschaftlers Wilhelm Schmidt SVD (Societas Verbi Divini) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts enorm an Boden.[6] Strauß vertrat die These, «dass diejenigen Völker, deren beurkundete Überlieferung bis auf ihre Anfänge sich erstreckt» – er nennt neben der altägyptischen die sumerische, altindische, chinesische, lateinische und griechische Religion –, «sämtlich den Himmel als ältesten und daher ersten Gott gehabt haben».[7] Um das auch für die altägyptische Religion nachweisen zu können, macht er den Urgott Nun, der in der Tat als «Urwasser» am Anfang jeder ägyptischen Kosmogonie steht, zum Gott des Himmelsgewässers. Das ist durchaus möglich, der Name des Gottes wird mit dem Zeichen «Himmel» geschrieben, auch wenn die Göttin Nut als die eigentliche Göttin des Himmels gilt. Nun bezieht sich als Gott des Urozeans auf das Wasser des oberen und des unteren Himmels. «Und so dürfte es wol nicht zu bezweifeln sein, daß der Himmelsglaube als einziger an der Pforte aller ältesten Völkerentstehung gestanden habe.»[8]

Strauß verknüpft die Entstehung der Religionen mit der Entstehung der Völker. Was die Menschen zu größeren Gemeinschaften verbindet und folglich auch von anderen Gemeinschaften trennt, ist die Religion. Wenn nun nachgewiesen werden kann, dass den Menschen ursprünglich der Himmelsglaube als einzige Religion gemeinsam war, «so muss dem Anfange der Völkerzeit eine Zeit vorausgegangen sein, da dieser gemeinsame Glaube sie noch zu einer Einheit und Gesamtheit zusammenschloß, da Völker mithin noch nicht waren. Man kann auch sagen: nur wenn die Menschheit zuvor Ein geschlossenes Ganzes war, konnte sie den Glauben haben, der sich in gleicher Weise bis in die Anfänge der Völker erstreckte.» (26)

Der Text, auf dem Strauß' Überlegungen gründen, ist die Erzählung vom Turmbau zu Babel in Gen. 11,1–8. Dort wird ausdrücklich gesagt, dass die Menschheit anfangs «eine Sprache und einerlei Wort besaß». Aber bald wurden Auflösungserscheinungen dieser anfänglichen Einheit spürbar, so dass die Menschen versuchten, dem entgegenzuwirken durch die Errichtung eines Turms, damit sie sich einen Namen machen und nicht zerstreut werden über die Erde. Das wusste Gott zu verhindern, und so entstand die Vielfalt der Völker, Sprachen und Religionen. So ging die relative Wahrheit der uranfänglichen Einheitsreligion, die doch einem einzigen Gott, dem Himmel, galt, allmählich verloren und machte dem Polytheismus des Heidentums Platz. Erst als Gott selbst in Gestalt Jesu Christi in die Geschichte eintrat, wurde die Wahrheit offenbar. Da es vor Gott in seiner Ewigkeit kein Vorher und Nachher gibt, spielt es auch keine Rolle, dass er sich vorher, wie man doch wohl annehmen muss, den Juden schon einmal zu erkennen gegeben hatte. So versöhnt Strauß Urreligion und geoffenbarte Religion. Das wird in der Einleitung auf nicht weniger als 95 Seiten entfaltet, bevor er dann auf den «altägyptischen Götterglauben» eingeht.

In seinem *Altägyptischen Götterglauben* ist von der rätselhaften Gleichzeitigkeit des Auftauchens weltverändernder Ideen im 6. Jahrhundert v. Chr., die in seinem Taò-tĕ-kīng eine so bedeutende Rolle gespielt hatte, keine Rede mehr. Die ägyptische Religion bezeugt die Ursprünglichkeit des Himmelsglaubens, die sich im Laufe der Entwicklung der ägyptischen Religion zu der sublimen Idee des Sonnengottes als höchsten Wesens entwickelt. Das Kapitel «Fortentwicklung

der Vorstellung von Râ» im ersten Band des Werks beginnt mit dem Satz «Tieferes Forschen und Nachsinnen über die höchste Gottheit, sofern sie in Râ angeschaut wurde, konnte nicht ausbleiben. Ein mächtiger Fortschritt war schon damit gethan, daß man sein allmorgendliches Werden zu dem Gedanken erweiterte, sein Dasein überhaupt sei durch ihn selbst geworden. Man sieht, wie alt der Gedanke der spinozistischen causa sui ist.» (288). In der «Sonnenlitanei», einem der Jenseitsbücher in den Königsgräbern, der er eine ausführlich kommentierte, wenn auch sehr phantasievolle und fehlerhafte Übersetzung widmet, sieht er den Ausdruck jenes «Einheitsgedankens oder Monismus, dessen religiöse wie philosophische Berechtigung anzuerkennen ist», einen «Persönlichkeits-Pantheismus», dessen personale Züge «die Gefahr eines Herabsinkens in den gemeinen unbedingten Pantheismus» mindern (298). Darin sieht Strauß die höchste Stufe, die «auf mythologischem Boden» das «forschende Denken über einen von ihm selbst gesetzten Gott» erreichen kann. (301) «Somit ist alles in ihm und er ist der Eine in allem, was er erzeugt hat.» (309) So gelangt Strauß abschließend zu seiner Konzeption eines esoterischen Monotheismus im Alten Ägypten, die Erik Hornung so energisch widerlegt hat: «Jedenfalls waren die hier niedergelegten Ergebnisse des Forschens über den höchsten Gott das Eigenthum kleinerer höher gebildeter Kreise und konnten so nicht auf die Menge übergehen.» (311) Es ist klar, dass Victor von Strauß noch auf dem Boden der von Röth behaupteten Kontinuität zwischen ägyptischer und griechischer «Spekulation» steht, auch wenn er schon eine Menge originaler altägyptischer Texte in zumindest wiedererkennbarer Übersetzung zitiert. Heute, fast fünfzig Jahre nach Hornungs bahnbrechendem Buch über die ägyptischen Gottesvorstellungen, beurteilt man diese Kontinuität anders und hält ein «Nachleben» der ägyptischen Sonnentheologie des Neuen Reichs bis in den spinozistischen Monismus der Aufklärung hinein durchaus für möglich.

Exkurs: Rudolf Otto – west-östliche Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte

Ich möchte hier einen Sprung von zwei Generationen machen und an die Betrachtung der Beiträge von Lasaulx und Strauß, die das Thema Religion ins Zentrum der achsenzeitlichen Epochenschwelle gestellt haben, einen Abschnitt anschließen, der sich dem einzigen hauptamtlichen Religionswissenschaftler widmet, der sich, soweit ich sehe, in die Debatte eingeschaltet hat und der mir geeignet erscheint, die Ansichten der beiden romantischen Vertreter zurechtzurücken. Es handelt sich um den Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto, den Verfasser des berühmten, in über zwanzig Sprachen übersetzten und seit seinem Erscheinen 1917 immer wieder nachgedruckten Werkes *Das Heilige*, der das Thema der Achsenzeit-Debatte in seinem Buch *Das Gefühl des Überweltlichen* (1931) behandelt.[9] Otto geht es nicht um die Suche nach der «Urreligion», sondern um die Ermittlung gemeinsamer bzw. vergleichbarer Erscheinungen in der Geschichte verschiedener Religionen in Ost und West. Er spricht von «Parallelen und Konvergenzen» und erklärt diese nicht im Sinne von Diffusion und Kulturkontakt, sondern aus dem Hervorgehen aus einem gemeinsamen primitiven Stratum, das er «Vorreligion» nennt:

> Es sind jene dunklen Untergründe der «dämonischen Scheu» und der schamanischen Besessenheit, der rohen Urmystik des dämonischen Taumels und des ekstatischen Tanzes, der magischen und sakralen Praktiken, und aus ihnen hervordämmernd, in flatternden, wirren Begriffen und Fantasiegestaltungen jene schwebenden, bald sich gestaltenden, bald wieder zerfließenden Vorstellungen des Geisterglaubens, Totenkultus, Seelendienstes und Totemismus, des Hexens und Zauberns, der Mantik und der Divination, des «Reinen» und des «Unreinen», des werdenden sakralen Handelns, der primitiven Askese, der Opfermystik, des Fetischismus, und, darüber aufsetzend, die der Naturmagie und der dämonischen Beseelung der Natur und ihrer Gegenstände und Kräfte, und aus dem allen langsam emporsteigend und sich aufringend die Vorstellung erhabenerer, erhöhter Gottheiten, Götterdienst, Priestertum, Kultus und Tempel und Fest, sakrale Gemeinschaft und Sitte. (283)

Otto spricht von einem «zähen Geflecht», das

> wie es scheint, in jedem Klima und auf jedem Boden in verblüffender Ähnlichkeit gedieh und aufwachsen konnte und eben dadurch hinweist auf eine ihm zugrunde liegende einheitliche und übereinstimmende Funktion der Menschheitspsyche überhaupt. (283 f.)

Aus dieser dem Menschengeschlecht weitestgehend gemeinsamen, überall sich in ähnlichen Phänomenen ausdrückenden «Vorreligion» seien in einem erstaunlich engen Zeitraum die eigentlichen Religionen hervorgegangen.

> Solche Vorgänge des Übergangs zum Höheren finden statt in sehr verschiedenen Gebieten der Kulturwelt, unabhängig voneinander, selbständig, original und individuell verschieden. Aber in der Verschiedenheit überrascht doch gerade wieder die Parallele, wobei es einen fast mystischen Eindruck macht, wie die verschiedenen führenden Gruppen der Kulturmenschheit diesen bedeutsamen Schritt verhältnismäßig gleichzeitig und in entsprechenden Etappen vollziehen. Achten wir zunächst einmal auf dieses Moment der Gleichzeitigkeit, der Parallele in der Zeit. (284)

Im Westen vollzogen sich nach Otto diese Übergänge

> in den so bedeutsamen Jahrhunderten von etwa 800 bis 500. Aus dem «Mythos» wird der «Logos», aus der «Mythologia» die «Theologia» entbunden. Theologia ist hier die «Götterkunde», die dann erst langsam und allgemach zur Gotteskunde und damit zum obersten Kapitel der Metafysik wird. Sie … verwandelt die heldischen Götter Homers in Welten und Seelenkräfte, aber sie mystifiziert gleichermaßen diese in jene. «Die ‹Fysiken› des Pythagoras, des Heraklit, des Xenophanes und Parmenides, des Empedokles und Anaxagoras sind alle auch zugleich solche ‹Theologien›. ‹Er theologisiert die Fysik›, sagten schon die Alten von Heraklit.» (Anmerkung R. O.) Sie drängt in immer steigendem Maße auf Überwindung und Ausscheidung des Mythischen, bekämpft oder vergeistigt den Götterdienst, und in immer wachsender Klarheit drängt sie die Götterwelt in die Idee des θεῖον, des Göttlichen überhaupt, zusammen, die dann zur Idee des Absoluten und der Gottheit wird. … Andererseits drängt sich im hellenischen Sprachgebrauch der

> Ausdruck «der Gott» vor. Der Gott überhaupt, einerlei welcher einzelne. Das individuelle und das Geteilte des *theion* wird gleichgültig, und in dem Maße wird der Ausdruck «der Gott», der eigentlich nur in polytheistischer Denkweise seinen Sinn hat, geradezu zum Träger der mehr und mehr auftauchenden Idee der absoluten Gottheit. (285)

Im Folgenden zieht Otto die östlichen Parallelen zu den Vorgängen in Griechenland.

> Etwa 530 stiftete Pythagoras seinen «Orden». Und etwa 470 stirbt Kungfutse in China. Sein älterer Zeitgenosse ist Laotse. Ihrem Zeitalter voran gehen jene drei Jahrhunderte frühhistorischer Zeit Chinas, die hier wie in Hellas die Vorbereitung gegeben haben für die eigentümliche, an Motiven und Inhalten so reiche geistige Situation der beiden großen chinesischen Weisen. Es ist gewiß höchst reizvoll, das Originale und individuell Verschiedene der östlichen von der westlichen Entwicklung nachzufühlen, aber diese Verschiedenheiten sind doch eben Verschiedenheiten innerhalb des gleichen Genus. Denn auch hier im fernsten Osten finden wir wie in Hellas das Überwinden der mythologischen Unterstufen, die entschiedene Versittlichung und Vergeistigung der Religion, das Vordringen zum Absoluten. Und zwar dieses in den zwei Formen, die auch im Westen statthatten. Hier vollzog es sich ja einerseits auf einer Linie, die zu einem rationalistisch gefärbten Theismus führte (über Anaxogoras zum Timäus und zu Aristoteles), und andererseits auf einer mehr mystischen Linie, auf der die All-eins-lehre der Eleaten, der Logos des Heraklit, der spätere Pantheismus der Stoa, aber auch Plato's Absolutes als Idee liegen.[10] Kungfutse stellt nun im Osten rein und streng den Abschluß einer Entwicklung im ersteren Sinne dar. In Laotse's Tao und Te aber haben wir die Verbrüderung von Heraklits Logos und Plato's Idee, umwoben vom Schimmer intimer Mystik, der auch bei Heraklit und Plato nicht fehlt.
>
> Dieselben Jahrhunderte aber sind auch in Israel die große Wendezeit der Religion von ihrer primitiveren Stufe zu ihrer klassischen profetischen Höhe: die Zeit von Elias bis zum zweiten Jesaia und Ezechiel. Der latente Theismus des primitiveren Jahveh-Glaubens von Alt-Israel bricht jetzt siegreich durch. Der Naturmythus Jahveh's wird fast völlig abgestoßen. Und mit wunderbarer Lebendigkeit und Hoheit wird hier der Gottesglaube gewonnen. Zugleich bereitet sich am Abschlusse dieser Periode in Jeremia und Ezechiel die andere große Wendung vor: die Wendung der Religion zum Individuellen, Subjektiven und Innerlichen.

> Und endlich in dieselben Jahrhunderte setzt die heutige Forschung die Zoroastrische «Reform» der parsischen Religion, ihre Vorbereitungen und ihre Auswirkungen (von etwa 800 an bis zu Kyros' Zeit herunter), das heißt aber auch hier den Durchbruch eigentlicher vertiefter Religion durch die Nebel des Dämonismus zur kraftvollen Religion gehobenen Gottesgefühls und sittlich persönlicher Gemeinschaft mit dem Höchsten. (286 f.)

Die am Ende der Entwicklung in Indien stehende

> «All-Eins-Spekulation» hat ihre westliche Parallele in der eleatischen Filosofie. Daß alle Vielheit nur Sinnenschein, nur «Unwissenheit» ist, daß die wahre Erkenntnis im Gegensatz steht zur «Meinung» der Unerleuchteten, daß sie gehe auf das «Eine ohne ein Zweites», außer Raum und Zeit, ohne Bewegung und Veränderung und Qualitäten, wird in Übereinstimmung mit Xenofanes, Parmenides und Zeno gelehrt. (287)

Besonders interessant sind die Parallelen auf dem Gebiet der praktischen Religion, die verschiedenen Formen einer *vita religiosa*, die Otto auf den Seiten 288 f. aufzeigt. Den Philosophenschulen und Mysterienkulten im Westen mit ihren «indischen Ideen» von «Sühnung der Sünden, von den Leiden der ‹Seelenwanderung›, von Hades und Elysium» entsprechen die daoistischen, brahmanischen und buddhistischen Lebensgemeinschaften im Osten. Auch zwischen dem *logos* des Heraklit und dem *Brahman* der indischen Lehren sieht Otto deutliche Parallelen (289 f.), ebenso wie zwischen dem *atman* im Osten und dem *pneuma* im Westen. Eine weitere im Osten wie im Westen auftretende Konzeption ist der Dualismus von Leib und Seele mit der Idee der Erlösung der Seele aus dem Kerker des Leibes, den im Westen vor allem die Orphik und «in deren geläuterten Nachwirkungen Plato's Faedon» vertritt. Hier sieht Otto eine Parallele «in der indischen Entwicklung, indem sich aus der Upanischaden-Atmosfäre das Sankhya abhob» (292).

> Den Ideen und Idealen des Sankhya entsprechen drüben wieder die der späteren großen griechischen Schulen, nämlich die der Ataraxie und der Apathie. Und auch die Methode und Praxis, die das Sankhya

> bald mit sich verband, die des «Yoga», hat hier seine Parallele. Der Yoga ist eine Technik geistiger Konzentration und Abstraktion von der Sinnenwelt und hat als solche seine Parallele in den raffinierten Techniken und Übungen, die in der späteren Stoa sich entwickelten.[11] (292)

Die «interessantesten Parallelen» sieht Otto dann zwischen den verschiedenen Entwicklungen in Christentum und Islam einerseits und im Mahayana-Buddhismus und in der Vedanta-Mystik im Osten andererseits (292 f.). Das betrifft auch die Formen der Überlieferung:

> Daß in Ost und West bei so vielen Parallelen sich die Formen des theologischen Betriebes ähnlich gestalteten, ist dann natürlich. Kanonische Literatur, Berufung auf «die Schrift», «die Überlieferung», Ausgleich dieser beiden mit einander, das Verhältnis von «Offenbarung und Vernunft» und ihr Verhältnis zu einander, die Kunst des «Interpretierens», der Exegese, die apologetischen Methoden, die scholastisch-filosofische Gestaltung des Lehrstoffes, die Schultradition, die Schulstreitigkeiten, die Stellung der theologischen Spekulationen im Gesamtbetriebe der Wissenschaften und in neuester Zeit der Zusammenprall mit moderner Fysik und mit literarischer Kritik, die Apologetik gegen beide, die Kompromisse, die Vermittlungstheologen und die Modern-Positiven: all das drüben wie hüben. (293 f.)

Abschließend zieht Otto ein Fazit aus diesen vielen Parallelen und Konvergenzen, die vor ihm noch niemand in vergleichbarer Differenziertheit erkannt und beschrieben hat. Wie Lasaulx betont er die Einheit der Menschheit und des ihr eigentümlichen Bildungstriebs, ihres *nisus formativus*:

> Eins offenbaren diese Parallelen mit zwingender Gewalt: die zugrunde liegende einheitliche, gemeinsame Anlage der Menschheit überhaupt, in Ost und West, Süd und Nord, die, weil sie da ist und als Trieb der Gestaltung sich auswirkt, allerorten die Gestaltung religiösen Vorstellungs- und Gefühlslebens in Gang setzt, und die, weil sie einheitlich ist, auf verschiedenen Gebieten Ähnliches hervorbringen kann.

Ausdrücklich warnt Otto vor zwei Fehlern, die die Achsenzeit-Debatte von Anfang bis Ende begleiten: die Behauptung von «Konti-

nuität», das heißt «direkter Beeinflussung», und die Vernachlässigung der kulturspezifischen Differenzen über aller beobachteten Einheit. Nicht Einheit und Gemeinsamkeit, so könnte man diese Kritik zusammenfassen, sondern Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Anerkennung der Differenzen ist das, worauf es ankommt.

> Auch in geschichtlichen Entwicklungen hat man solchen Fehler gemacht und hat «kontinuiert», wo man in Wahrheit Homolog- und Konvergenzbildung vor sich hatte.
>
> Und damit hat sich oft ein zweiter Fehler verbunden, dem der Ungeübtere unter dem Eindrucke von Homologie fast immer verfällt: der nämlich, über der generischen Einheit die spezifische und individuelle Besonderheit zu übersehen. «Religion» gestaltet sich geschichtlich in «Religionen», die untereinander so einheitlich aber auch so individuell besonders sind wie dort. Ihre generische Einheitlichkeit schließt, wie bei allen anderen Anlagen des menschlichen Geistes auch, die spezifische Sondergestaltung nicht aus sondern ein. (297)

Was Rudolf Otto in seiner auf Konvergenzen und Parallelen gerichteten Sicht auf die Religionsgeschichte fast völlig ausblendet, sind antagonistische Beziehungen zwischen den Religionen wie Kritik, Abkehr, Verwerfung, Verfolgung, die es doch reichlich gibt, man denke nur an die scharfe Traditionskritik der späteren Upanischaden, Zarathustras Verwerfung der alten Religion und vor allem Israels Verfolgung der kanaanäischen Religion mit ihren Kindesopfern, Wahrsagern, Hexen, Zauberern, in der man wohl die eigene Vergangenheit zu erblicken hat. In diesen schärferen oder milderen Figuren der Abkehr sind sich alle sekundären Religionen einig.

SIEBTES KAPITEL

JOHN STUART STUART-GLENNIE UND DAS ULTIMATIVE GESETZ DER GESCHICHTE (1873)

John Stuart Stuart-Glennie (1841–1910) wurde in eine wohlhabende, gebildete und sozialistisch orientierte schottische Familie geboren. Sein Großvater mütterlicherseits war Professor für Gräzistik an der Universität Aberdeen, sein Großvater väterlicherseits, Sir John Stuart, war Vizekanzler, Richter und Grundbesitzer. Stuart-Glennie studierte in Aberdeen und Bonn, wo er den Magisterabschluss machte, und arbeitete als Anwalt im Gericht seines Großvaters, eine Anstellung, die er aber früh aufgab, um – offenbar von Haus aus finanziell unabhängig – ausgedehnte Forschungsreisen in Europa und im Vorderen Orient zu unternehmen. Stuart-Glennie war als typischer «gentleman scholar» ein Außenseiter in der akademischen Welt, der seine historischen, ethnologischen und folkloristischen Studien außerhalb einer akademischen Disziplin und Stellung betrieb. Das erklärt bis zu einem gewissen Grad die Besonderheit seiner oft verstiegenen Ansätze und seines idiosynkratischen Stils sowie die Vergessenheit, der seine zahlreichen Veröffentlichungen anheimfielen. Hätte er nicht in dem amerikanischen Soziologen Eugene Halton seinen Wiederentdecker gefunden, wäre er zweifellos in der Versenkung verblieben, in der er bald nach seinem Tod verschwunden ist.[1] Und auch Halton hätte ihm kaum Beachtung geschenkt, wenn nicht Karl Jaspers das Achsenzeit-Theorem berühmt genug gemacht hätte, um Stuart-Glennie der soziologischen Zunft als einen zu Unrecht vergessenen Vorläufer präsentieren zu können.[2]

Um das Achsenzeit-Theorem geht es in Stuart-Glennies Buch *In the Morningland*, das 1873 erschien und 1878 unter dem Titel *Isis & Osiris or The Origin of Christianity as a Verification of the Ultimate Law of*

History in den hier interessierenden Partien vollkommen unverändert nachgedruckt wurde. Nach eigenen Angaben handelt es sich hier um die Ausarbeitung von Gedanken, die Stuart-Glennie in Gesprächen mit dem Historiker Henry Thomas Buckle (1821–1862) auf einer ausgedehnten gemeinsamen Reise durch Ägypten und Palästina entwickelt hatte. Diese Reise fand 1861/62 statt, Stuart-Glennie unternahm sie also im Alter von zwanzig und einundzwanzig Jahren als Schüler seines Mentors Buckle, der an Typhus erkrankte und 1862 in Damaskus starb. In den ersten Sätzen seines Vorworts beschreibt er die Atmosphäre dieser Gespräche in deutlicher Anspielung auf die Eingangsszene in Platons Dialog *Phaidros*:

> Bei einer Mittagsrast unter einem Feigenbaum oberhalb einer Quelle, auf dem Wege von Nazareth zum See Genezareth, mit Cana auf dem Hügel uns gegenüber, bemerkte Mr. Buckle, dass die philosophischen Theorien, die ich in den Diskussionen mit ihm vertreten hatte während unserer Reisen in Ägypten, Arabien und Palästina, an einem bestimmten historischen Problem auf die Probe gestellt werden müssten und schlug mir den Ursprung des Christentums vor …[3]

Was Meyers Konversations-Lexikon von 1888 über Buckle schreibt, gilt auch für Stuart-Glennie. Kennzeichnend für Buckle sei «die philosophische Anlage, mit welcher Buckle überall das allgemeine Gesetz herauszufinden und festzustellen sucht, aber … auch die Einseitigkeit und doktrinäre Übertreibung, womit er auf die Vorgänge der Geschichte das Gesetz der Kausalität im materialistischen Sinne anwendet, ohne das Moment der Freiheit zu seinem Recht kommen zu lassen».[4] Im Vorwort zu *In the Morningland* (1873) erzählt Stuart-Glennie, dass Buckle in ihren Gesprächen die These vertrat, moralische Kräfte hätten keinen Einfluss auf den Gang der Geschichte. Von ihm, Stuart Glennie, habe Buckle gefordert, die Gegenthese vom Einfluss der Moral in der Geschichte an einem historischen Beispiel zu verifizieren, und ihm dafür den Ursprung des Christentums vorgeschlagen. Sein Buch, das elf bis zwölf Jahre nach diesen Debatten erschien, versteht Stuart-Glennie als die Einlösung dieser Aufgabe. Drei Eigenheiten des Buchs werden dadurch verständlich: «die Einseitigkeit und doktrinäre Übertreibung», die er ganz offensichtlich von

Buckle übernimmt, die Fixierung auf ein Gesetz der Kausalität, und die Verankerung dieses Gesetzes im Raum des Moralischen. Geschichte ist für Stuart-Glennie die Geschichte des menschlichen Geistes, in gleicher Einseitigkeit wie sie für Buckle die Geschichte der materiellen Lebensbedingungen war. So wie Buckle das Gesetz der Kausalität im Materiellen behauptet, versteht es Stuart-Glennie im Sinne der Entwicklung des moralischen Bewusstseins. Dieses «Ultimate Law of History» (im Folgenden: ULH), das ultimative Gesetz der Geschichte, wird mit einer «doktrinären Übertreibung» herausgestellt, die Buckles Vorbild vermutlich noch weit in den Schatten stellt. Er geht sogar so weit, seine Entdeckung der geistig-moralischen Kausalität als geisteswissenschaftliches Pendant Newtons Entdeckung der Gravitation zur Seite zu stellen. Über zweihundert Seiten seines Buchs verwendet er darauf, die Notwendigkeit eines solchen Gesetzes zu erweisen, bevor er dann endlich zu dessen historischer Verifikation schreitet. Mit seinen Büchern über die Ideen seiner Morgenland-Reise strebt er nichts Geringeres an als eine kopernikanische Wende der Geschichtsphilosophie und sieht sich als krönende Vollendung eines Diskurses, der mit Hume begann und über Kant, Hegel und Comte in ihm, Stuart-Glennie, gipfelt.

Das eigentliche Thema des Buches ist dieses Gesetz und nicht das Achsenzeit-Theorem. Dieses wird nur auf gut dreißig von insgesamt vierhundertdreißig Seiten behandelt (204–237 in Subsection III: *The Deductive Verification of the Law of History* von Section III: *The Discovery of the* ULH). Es hat die Funktion einer Verifikation des ULH anhand eines unabweisbaren historischen Befundes. Die Evolution des menschlichen Geistes, verstanden als moralisches Bewusstsein, vollzieht sich nach Stuart-Glennie in drei großen Stadien. Den entscheidenden Beweis für diesen Dreischritt erblickt er im Achsenzeit-Theorem, das er als Erster entdeckt zu haben beansprucht. In seiner Theorie stellt es die entscheidende Epochenschwelle dar und trennt das erste vom zweiten Stadium:

> Wie ich als erster zeigte und in den letzten 15 Jahren immer wieder betont habe, war das 6./5. Jahrhundert v. Chr. … die wahre Epoche der Trennung von alten und modernen Kulturen. Das war die Zeit von Konfuzius in China, Buddha in Indien, Gomates und Zoroastrianis-

> mus als politische Macht in Persien, der Babylonischen Gefangenschaft, des Zweiten Jesaja und des Triumphs der JHWH-Religion, von Psammetichus, dem letzten Pharao, des Kults von Isis und Horus … in Ägypten, von Thales, dem Vater der Philosophie, von Pythagoras und Xenophanes, den Vätern auch der religiösen und moralischen Reform, und von Sappho und Alkaios, den ersten einer neuen subjektiven Dichtung in Griechenland, und schließlich war es die Zeit des persischen Weltreichs, das, gefolgt von den Weltreichen Alexanders und Cäsars, die arische Herrschaft etablierte.[5]

Abgesehen von den neuen Namen, die er der alten Liste hinzufügt und aus der man den des Psammetichos gleich wieder streichen kann,[6] war das nichts Neues. Wenn Stuart-Glennie, der sich als Geschichtsphilosoph versteht, in Bonn studiert hat, kann ihm Ernst von Lasaulx' *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Geschichte* unmöglich entgangen sein. Dass Stuart-Glennie diese Quelle verschweigt und sich selbst als Entdecker der Synchronizität der großen Gründer darstellt, erklärt sich entweder aus seiner Unvertrautheit mit akademischen Gepflogenheiten oder aus der sicher nicht ganz unberechtigten Annahme, dass seinem englischen Publikum Ernst von Lasaulx und sein *Neuer Versuch* unbekannt seien. Jedenfalls dient ihm die zu seiner Zeit schon über hundert Jahre alte Anquetil'sche Beobachtung als der von Buckle eingeforderte Beweis für ein moralisch determiniertes Gesetz der Geschichte.

Dieses stellt Stuart-Glennie als ein Drei-Phasen-Gesetz dar. Die Phasen unterscheiden sich nach der Art ihres Mensch–Welt–Verhältnisses. Die erste Phase nennt er «subjective». Hier herrscht ein symbiotisches Verhältnis von Mensch und Welt, die Welt ist dem Menschen noch nicht zum Objekt der Erkenntnis, Erforschung und Ausbeutung geworden. In *In the Morningland* bezeichnet er diese Phase auch als «naturianism» und «animistic», in späteren Veröffentlichungen prägt er – in polemischer Abgrenzung von Edward Tylors Begriff «animism» – dafür den Terminus «Panzooism» oder «Panzooinism» (eines der für ihn typischen Wortungetüme), also «Allbelebtheit». Als «folklorist» hatte Stuart-Glennie ein besonderes, im Grunde romantisches Interesse an ursprünglichen, archaischen Denkweisen und Lebensformen. Sein Begriff Panzooinism

entspricht inhaltlich ungefähr der von Röth beschriebenen Einheit von Gott und Welt im Alten Ägypten.

Die epochale Wende, die dieses erste Stadium in der Evolution des moralischen Bewusstseins beendete und ein neues Stadium heraufführte, bezeichnet Stuart-Glennie als «Moral Revolution». Jetzt treten sich Mensch und Welt (und damit auch der Mensch sich selbst) als Subjekt und Objekt gegenüber. Dieser Umbruch vollzieht sich im Leben des einzelnen Menschen und in der Geschichte der Gattung. Ontogenetisch entspricht der ersten Phase das symbiotische Mutter-Kind-Verhältnis, in dem das Kind sich noch nicht als eigenständiges Individuum versteht. Die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich oder Selbst und Nicht-Selbst ist erst die Sache der Adoleszenz, in der sich auch erst das Moralbewusstsein im Kinde entwickle. Das sieht man heute nach Jean Piagets Untersuchungen sehr viel differenzierter, aber immerhin erweist sich Stuart-Glennie in diesen Parallelisierungen als Vorläufer nicht von Jaspers, sondern von Lawrence Kohlberg und Jürgen Habermas, die die von Jean Piaget und Erik Erikson beschriebenen Stufen der kognitiven und moralischen Entwicklung beim Kinde und Jugendlichen auf die phylogenetische Ebene projizieren.[7]

Die auf der Anquetil'schen Beobachtung basierende Epochenschwelle gilt Stuart-Glennie als die entscheidende Entdeckung, die sein Drei-Phasen-Gesetz von der Ebene «suggestiver Spekulation» auf die Ebene tatsächlicher Verifikation *(actual verification)*[8] hebt und es dadurch von den Drei-Phasen-Gesetzen seiner Vorgänger und Zeitgenossen unterscheidet. Stuart-Glennie findet die drei Phasen schon bei Hume als «vulgar polytheism» (= pantheism), «polytheism» und «monotheism» (auf den dann die letzte Phase, «philosophy», folgen soll) vorgebildet[9] und dann bei Comte explizit ausgeführt als

I l'état théologique, ou fictif (das theologische oder fiktive Stadium)
II l'état métaphysique, ou abstrait (das metaphysische oder abstrakte Stadium)
III l'état scientifique, ou positif (das wissenschaftliche oder positive Stadium).

Dieser rein spekulativen Gliederung des Geschichtsverlaufs stellt Stuart-Glennie sein Modell gegenüber, das durch die «moral revolution» bzw. Achsenzeit *avant la lettre* verifiziert, als historische Tatsache erwiesen wird:

I. 6000–600 v. Chr., subjektiv-symbiotisch: «A first Age, distinguished by the general conception of Causation as one-sided Determination and … an undifferentiated Objectivity, … extending from the 6th mill. to the 6th ct. BC.» (Ein erstes Zeitalter, das durch die allgemeine Auffassung von Causation [Verursachung] als einseitige Determination und … eine undifferenzierte Objektivität [die Nichtunterschiedenheit von Subjekt und Objekt] gekennzeichnet ist.)
II. 600 v. Chr. bis 1600 n. Chr., subjektiv-objektiv, aber unilateral, nur vom Subjekt aus determiniert: «A second Age, initiated by the great Sixth Century Revolution … generalised as a differentiation of Subjective and Objective.» (Ein zweites Zeitalter, das durch die große Revolution des sechsten Jahrhunderts v. Chr. …, verallgemeinert als Differenzierung von Subjekt und Objekt, eingeleitet wird.)
III. seit 1600, subjektiv-objektiv in gegenseitiger Determination: «A Third Age – its flower, no doubt, in the future, distinguished by the conception of Causation as mutual Determination». (Ein drittes Zeitalter, dessen Blüte zweifellos noch in der Zukunft liegt, gekennzeichnet durch die Auffassung von Causation durch wechselseitige Determinierung). Dieses III. Zeitalter scheint Stuart-Glennie mit der Frühaufklärung und Francis Bacon anzusetzen; man könnte es im Sinne von Bubers *Ich und Du* als «dialogisch» verstehen.

Die weltgeschichtlichen Drei-Zeitalter-Gesetze, die verschiedene Denker konstruiert haben, verdienen einmal eine eigene Untersuchung. Sie scheinen auf den Kalabreser Mönch Joachim von Fiore zurückzugehen, der ein Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Geistes unterschied.[10] Im 19. Jahrhundert erscheinen diese Stufen dann zum Beispiel bei Adam Ferguson und Henry Lewis Morgan als «Wildheit – Barbarei – Zivilisation», bei Karl Marx und Friedrich Engels als «Stammes-, Sklavenhalter- und kapitalistisch-bürgerliche

Gesellschaft», hier mit dem Vorschein einer neuen, der klassenlosen Gesellschaft im Sinne des messianischen Zeitalters, bei Auguste Comte als «Religion – Metaphysik – positivistische Wissenschaft», bei Edward Burnett Tylor als «Animismus – Polytheismus – Monotheismus», bei Sigmund Freud als «Totemismus – Polytheismus – Monotheismus», und sogar noch Niklas Luhmanns Unterscheidung von «segmentären, stratifizierten und funktional gegliederten Gesellschaften» (Luhmann, *Soziale Systeme*) kann man unter die dreistufigen Evolutionsmodelle einreihen.

Diesen Drei-Phasen-Modellen steht das Achsenzeit-Modell von Karl Jaspers in seiner Vorher-nachher-Unterscheidung als ein Zweistufen-Modell gegenüber. In dieser Hinsicht ist Stuart-Glennie kein Vorläufer von Jaspers, sondern, darin ein typischer Vertreter des 19. Jahrhunderts, ein Evolutionist. Für ihn ist die *moral revolution* eine Stufe in einem Entwicklungsgang, dessen Gesetzmäßigkeit er dadurch erwiesen sieht. Für Jaspers dagegen ist die Achsenzeit ein Durchbruch, eine Art Offenbarung, eine Wende, auf die nichts Vorhergegangenes hinführte, sondern die gewissermaßen vom Himmel fiel. Da aber andererseits Stuart-Glennie die *moral revolution* als Epochenschwelle versteht, die die «alten» von den «modernen» Kulturen trennt, kommt er dem Jaspers'schen Durchbruch-Modell doch sehr nahe. Seine Konzeption schwankt eigentümlich zwischen dreistufiger Evolution und zweistufiger achsenzeitlicher Wende. Worin sich Stuart-Glennie und Jaspers aber am eindeutigsten unterscheiden, ist das Postulat einer inneren Gesetzmäßigkeit des Geschichtsverlaufs, die Stuart-Glennie voller Entschiedenheit behauptet und die Jaspers ebenso entschieden ablehnt.

Stuart-Glennie hatte in gewisser Hinsicht einen Vorläufer in August Ludwig Schlözer (1735–1809), der hundert Jahre vor ihm lebte und ebenfalls die Weltgeschichte in drei große Perioden einteilte: von der «Sündfluth» bis zu Mose, von Mose bis zur Gründung Roms, von der Gründung Roms bis zur Entdeckung Amerikas, wo sein Werk *Vorstellung seiner Universalgeschichte* (1772) endet. Schlözer lebte und dachte noch im Rahmen der biblischen Weltzeit. «Die Welt stehet etwa 6000 Jahre: ein langer, unüberdenklich langer Zeit-raum!», so beginnt das III. Kapitel über die «Synchronis-

tische Anordnung der Weltgeschichte nach den Zeitaltern», «aber», so fährt er etwas später fort, «die systematische Weltgeschichte umfasset nur einen Zeitraum von etwa 2300 Jahren», von der Gründung Roms nämlich bis 1772. «Die Geschichte überhaupt fängt nicht mit der erschaffnen, sondern mit der beschriebenen Welt, oder mit der Verzeichnung der Begebenheiten, an.» Wie für Hegel gibt es für Schlözer Geschichte nur, wo es Schrift gibt. Die eigentliche Initialzündung der Universalgeschichte erblickt er in einem Fall von Synchronizität, in dem sich für ihn bereits wie später für Lasaulx und Burckhardt die Einheit des Menschengeistes manifestiert «und in so ferne fängt sie höchstens erst mit den Olympiaden, der Erbauung Roms, und Nabonassars Aere an, die alle drei in Ein Jahrhundert, 800 Jahr vor Christo, fallen». Die Gleichzeitigkeit dieser drei in Schlözers Sicht noch weit auseinanderliegenden Zentren – Griechenland, Mesopotamien und Rom – konstituiert für ihn eine Achsenzeit, ohne dass er diesen Begriff gebraucht. Ab diesem Ursprung gliedert sich die Geschichte in Perioden zu achthundert Jahren, die in sich noch einmal in Hälften von vierhundert Jahren geteilt sind. Voraus gehen «zwei grosse wüste Räume, beide von beinahe gleicher Länge, jeder etwa 1600 Jahre lang: I. Von der Schöpfung bis zur Sündfluth; II. Von der Sündfluth bis Rom.» Der erste Zeitraum ist «allerödeste», denkmallose Vorgeschichte. Der zweite sieht immerhin die Entstehung der Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens. Moses Auftreten teilt schon diesen in zwei Perioden zu je achthundert Jahren: achthundert Jahre von der Sündfluth bis Mose, achthundert Jahre von diesem bis zur Gründung Roms. Mit Mose «bricht die Morgenröthe der Weltgeschichte an», die nun bereits in Vierhundert-Jahr-Perioden fortschreitet: von Mose zur Zerstörung Trojas und von dieser bis zur Gründung Roms. Und so geht es dann weiter in Vierhunderter-Schritten und Achthunderter-Perioden. Stuart-Glennie lebte hundert Jahre später bereits in einem vollkommen anderen Weltbild, in dem sich die Vergangenheit in ganz andere Tiefen erstreckt. Auch er aber unterscheidet drei große Perioden, und nachdem mit der zweiten die eigentliche Geschichte begonnen hat, schreitet sie in Fünfhundert-Jahr-Schritten weiter voran:

500–0:	die klassische Periode
0–500:	die barbarische Periode
500–1000:	die arabische Periode
1000–1500:	die «turanische» (türkische) Periode
1500–2000:	die gegenwärtige Periode[11]

Eugene Halton hat diese Periodisierung in Fünfhundert-Jahr-Schritten auch bei Lewis Mumford und Charles Sanders Peirce gefunden.[12] Das neue bei Stuart-Glennie, worin er aber natürlich auf Hegel und Comte aufbaut, ist die Verbindung dieser Epochen mit Entwicklungsschritten des menschlichen Bewusstseins. Stuart-Glennie war als Evolutionist ein dezidierter Anhänger der Überlagerungstheorie, die er in einem rassistischen Sinn anwandte. Die Evolution des menschlichen Geistes, insbesondere des moralischen Bewusstseins, vollzog sich in seinen Augen in Form von Unterwerfung der niederen Rassen durch die höheren und die dadurch entstehende Spannung. Die höchste Rasse sind für ihn – was nicht weiter verwunderlich ist – die Arier, die daher auch die höchste Stufe der moralischen Entwicklung erreicht haben. Sein ausgeprägter Rassismus war vermutlich einer der Gründe dafür, dass er in Vergessenheit geriet.

In einem seiner späten Vorträge in der Sociological Society im Jahre 1905 kommt Stuart-Glennie noch einmal auf sein Konzept der *moral revolution* zu sprechen:

> die einzelnen Phasen der (religiösen) Entwicklung können einstweilen noch nicht klar unterschieden werden. Aber eine große Epoche kann bezeichnet werden – auf die ich, glaube ich, als erster hingewiesen habe – die sich im 6. Jahrhundert v. Chr. in allen Kulturländern vom Hoangho bis zum Tiber ereignet hat. Da entstanden als Revolte gegen die alten Religionen äußerer Sitte und Observanz neue Religionen der inneren Reinheit und des Gewissens – in China: Konfuzianismus; in Indien: Buddhismus; in Persien: Zoroastrianismus; in Syrien: Jahwismus, und ähnliche Wandlungen ereigneten sich in den Religionen Ägyptens, Griechenlands und Italiens.
>
> Aber die neuen Religionen des Fernen Ostens, obwohl insoweit den westlichen Religionen vergleichbar als sie Religionen des Gewissens eher als der Sitte waren, unterschieden sich doch klar von den westlichen Religionen in einem sehr wichtigen Punkt. Sie bewahrten

> in einem weit höheren Maß die fundamentale Anschauung des Panzoismus, die Auffassung immanenter Macht in der Natur selbst. Die neuen Religionen Westasiens und Europas dagegen, der Jahwismus des 6. Jahrhunderts v. Chr., das ein halbes Jahrtausend spätere Christentum und der noch einmal ein halbes Jahrtausend spätere Islam, waren zum ersten Mal übernatürliche *(supernatural)* Religionen (Stuart-Glennie unterscheidet zwischen *supernal* und *supernatural*, J. A.) … in ihrem wesentlichen Prinzip, nicht einer natur-immanenten Macht sondern eines unabhängigen Schöpfers.[13]

Im Folgenden behandelt Stuart-Glennie die Konflikte zwischen «Semitic Supernaturalism» und «Aryan Naturalism» und schließt mit der Vorhersage, dass diese Konflikte «vom Sieg eines angemesseneren Naturalismus oder eher Kosmianismus» gekennzeichnet sein werden, worunter er nichts anderes versteht als Comtes wissenschaftliches oder positives Zeitalter. Interessant ist seine Theorie neuer Religionen, die alte Religionen verdrängen, wobei in Indien und China die neuen viel vom «Panzoism» (das heißt Kosmotheismus) der alten Religionen übernehmen, während die westlichen neuen Religionen in radikalerer Verwerfung des Alten einen reinen «Supernaturalism», das heißt die Verehrung eines welttranszendenten Schöpfergottes, entwickeln. Das lässt bereits an Alfred Webers Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärkulturen sowie Theo Sundermeiers Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen denken (siehe unten S. 156). Auch Alfred Weber war ein konsequenter Anhänger der Überlagerungs-und-Schichtungs-Theorie.

In das Jahrhundert zwischen Schlözers *Vorstellung seiner Universal-Historie* von 1772 und Stuart-Glennies *In the Morningland* von 1873 fällt die Entdeckung der Tiefenzeit. Lebte Schlözer in einem Zeithorizont von sechstausend Jahren, so dehnte sich für Stuart-Glennie die Vergangenheit des Universums bereits in Jahrmillionen, vielleicht -milliarden. Beiden aber erschien die Vergangenheit, wie Schlözer sich ausdrückte, als «unüberdenklich», und beide bemühten sich, aus dieser unergründlichen Weltzeit die Zeit des Menschen auszuschneiden und sie nach Epochenschwellen zu gliedern. Beide lassen die eigentliche Geschichte spät beginnen, Schlözer um 800 v. Chr.

mit den gleichzeitigen Ereignissen der Gründung des neubabylonischen Reiches durch Nabopolassar, der Einrichtung der Olympischen Spiele und der Gründung Roms, Stuart Glennie im 6. Jahrhundert v. Chr. mit dem gleichzeitigen Auftreten der großen Männer, die von China bis Rom die *moral revolution* heraufgeführt haben. Für beide verläuft von diesem Gründungsereignis an die Geschichte in periodischen Schwingungen, in vierhundert Jahren bei Schlözer, in fünfhundert Jahren bei Stuart-Glennie. Beide rechnen also einerseits mit einer Makro-Periodizität der gesamten Menschheitsgeschichte von drei Phasen und andererseits einer Mikroperiodizität der eigentlichen Geschichte in zahlreichen Phasen. Insofern ging es bereits Schlözer um ein «Ultimate Law of History». Was Stuart-Glennie Schlözer voraushat, ist einerseits die Entdeckung der Tiefenzeit, andererseits und vor allem aber Anquetils Beobachtung eines viel weiter ausgreifenden, geradezu weltumspannenden Synchonismus. Bei ihm kommen also die Globalisierung der Zeit und die Globalisierung des Raumes zusammen (wobei freilich die Neue Welt und die altorientalische Welt ausgeklammert bleiben). Indem Stuart-Glennie das Ursprungsereignis der Geschichte im engeren Sinne (Schlözers «Universalgeschichte») als «moral revolution» bezeichnet, wird klar, dass er das Gesetz der Geschichte mit der Entwicklung des menschlichen Moralbewusstseins im phylogenetischen Sinne gleichsetzt, so wie ja auch Hegel bereits den Gang der Geschichte mit den Lebensaltern verglichen und damit Phylogenese und Ontogenese miteinander verknüpft hatte.

ACHTES KAPITEL

ALFRED WEBER: DIE REITERVÖLKER UND DAS «SYNCHRONISTISCHE WELTZEITALTER» (1935)

Alfred Weber (1868–1958) war der jüngere, ihn um achtunddreißig Jahre überlebende Bruder von Max Weber und wie dieser Nationalökonom und Soziologe. Nach Studien in Berlin und einer ersten Professur in Prag lehrte er ab 1909 in Heidelberg, wo er sich vom Nationalökonomen zum Kultursoziologen entwickelte. Noch vor Hitlers Machtergreifung sprach sich Weber so deutlich gegen den Nationalsozialismus aus, dass er mit seiner Entlassung rechnen musste. Dieser Maßnahme kam er mit seinem freiwilligen Ausscheiden aus dem Lehramt in die innere Emigration zuvor. Nach 1945 gehörte Alfred Weber mit Karl Jaspers, Dolf Sternberger, Viktor von Weizsäcker und anderen zum kleinen Kreis derer, denen die geistige und organisatorische Erneuerung der Universität Heidelberg anvertraut wurde.

Im Gegensatz zu seinem Bruder und dessen Idealen eines strengen Rationalismus, wertfreier Wissenschaft und neokantianischer Erkenntnislehre erblickte Alfred Weber darin nur Beschränkungen wissenschaftlichen Erkennens, die er im Sinne der Lebensphilosophie überwinden wollte. «Nicht Kant, sondern Bergson, nicht die Ratio, sondern das Erleben, nicht die gedankliche Analyse, sondern die erschaute Synthese werden für die als notwendig erachtete kulturelle Erneuerung aufgerufen, nicht Strömungen einer radikalisierten Aufklärung also, sondern solche eines Neuromantizismus, ja einer Gegenaufklärung.»[1] Im Gegensatz zu Max Webers methodischer Strenge und analytischer Systematik ist Alfred Webers Stil impressionistisch; das (für ihn) Evidente wird großzügig und zupackend verallgemeinert. Anders als Max Weber, der zu

einem unbestrittenen Klassiker nicht nur seines Faches aufgestiegen ist, ist Alfred Webers Werk heute fast vergessen.

In seinem für das Thema «Achsenzeit» maßgeblichen Werk *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935) setzt Alfred Weber ganz auf «erschaute Synthese» und ganzheitliches Erfassen anstelle eines Reduktionismus, der sich rationalen Objektivitätskriterien verpflichtet. Geschichte «deuten», das soll für ihn «nicht heißen philosophisches Sinnverstehen, sondern empirisches Gestalt- und Wesens-Begreifen, Bewegungs- und Richtungs-Erfassen – was ohne den Eintritt in die Gesamtdynamik des Verlaufs nicht möglich ist» (9). Seine Kultursoziologie kommt fast ganz ohne Fußnoten aus und stellt sich damit abseits eines im engeren Sinne wissenschaftlichen Diskurses.

Obwohl dieses Werk die Hauptquelle für den mit Weber befreundeten Jaspers darstellt, kommt die Achsenzeit-These darin überraschender Weise nur ganz am Rande, in einem einzigen Absatz, vor, den ich seiner Prägnanz und Kürze wegen wörtlich zitieren möchte:

> Seit dem Beginn der zweiten Hälfte der großen Wanderungen aber, vom 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr., gelangen die drei inzwischen herausgebildeten Kultursphären der Welt, die vorderasiatisch-griechische, die indische und chinesische, in merkwürdiger Gleichzeitigkeit, anscheinend unabhängig voneinander, zu universell gerichtetem religiösem, und philosophischem Suchen, Fragen und Entscheiden. Sie entfalten von diesem Ausgangspunkt an seit Zoroaster, den jüdischen Propheten, den griechischen Philosophen, seit Buddha, Laotse und Konfuzius in einem synchronistischen Weltzeitalter diejenigen religiösen und philosophischen Weltdeutungen und Haltungen, die, fort- und umgebildet, zusammengefaßt, neugeboren oder in gegenseitiger Beeinflussung transformiert und reformiert, die weltreligiöse Glaubensmasse und die philosophische Deutungsmasse der Menschheit bilden, zu deren religiösem Teil seit dem Ende dieser Periode, d. h. seit dem 16. Jahrhundert, nichts grundlegend Neues mehr hinzugetreten ist.[2]

Der Ausdruck «synchronistisches Weltzeitalter», den Jaspers dann durch den griffigeren Ausdruck «Achsenzeit» ersetzt, bringt die Sache auf den Punkt: «Gleichzeitigkeit» und «Welt», also universale Geltung, sind die entscheidenden Kriterien für das epochemachend

Neue. Umso überraschender ist dann, dass Weber im weiteren Fortgang seines umfangreichen Werks von 423 Seiten nicht mehr darauf zurückkommt.

Drei Begriffe sind in dem folgenden Umriss seines Programms durch Sperrdruck hervorgehoben: «Gesellschaftsstruktur», «zivilisatorischer Prozeß» und «Lebensaggregierung … zur seelisch-geistigen Gestaltung und Erlebnishaltung». Der dritte einigermaßen unklare Begriff bezieht sich auf das, was wir das «kulturelle Gedächtnis» nennen würden, wie es sich in Religion, Kunst, Historie, Ethik und Philosophie artikuliert, die Sphäre also, in der sich im Sinne des Achsenzeit-Mythos der große Durchbruch abgespielt haben soll. Weber hätte diese Ebenen auch einfach als Organisation, Technik und Kultur bezeichnen können, wobei Kultur dann im engeren, normativen und formativen Sinne von «Hochkultur» zu verstehen wäre, die Weber mit der überaus glücklichen Metapher der «inneren Selbstbeleuchtung» einer Gesellschaft bezeichnet (5).

Nachdem Lasaulx diesen Punkt nur knapp berührt hatte, ist Weber der Erste in dieser Debatte, der dem geographischen Rahmen große Aufmerksamkeit widmet. Die «Welt», in der sich die Weltgeschichte abspielt, bildet der «eurasiatische Block» mit dem nordafrikanischen Rand des Mittelmeers.[3] Afrika sowie die «Neue Welt» gehören nicht dazu. Dieser Raum wird durch Staatenbildung als geschichtlich konstituiert und durch Wanderungsbewegungen in dynamische Bewegung versetzt, allen voran vonseiten der Reitervölker, die in den Räumen, in die sie eindringen, die Herrenschicht bilden. Die Pferdezucht spielt bei Weber eine zentrale Rolle, man könnte geradezu von der Geburt der Geschichte aus dem Geist des Reitertums sprechen. Die ursprüngliche Symbiose von Mensch und Natur wurde aufgesprengt, als sich der Mensch das Pferd unterwarf und sich ganz neue Formen der Geschwindigkeit und Raumüberwindung erschloss. Diesen hippologischen Ansatz baut er in seinem Buch *Das Tragische und die Geschichte* von 1943 weiter aus und spricht von der «Auseinandersetzung maskuliner, freibeweglicher Herrenanschauung und Herrenhaltung mit im Boden, der «Mutter Erde» verwurzelter, matriarchaler … Ackerbauverbundenheit». (63) Das klingt nach Bachofen und auch nach Klages' Antithese von Geist und Seele und zeigt, wie

tief solche völkischen, romantischen Vorstellungen auch unter erklärten Gegnern des Nationalsozialismus verankert waren.[4]

In seinem 1943 erschienenen Buch *Das Tragische und die Geschichte* arbeitet Weber die Grundlagen seines Geschichtsbildes noch deutlicher heraus. Diese sind Schichtung und Überlagerung, die hier dieselbe Rolle als Geschichts-Generatoren spielen wie Staat und Schrift bei Hegel. Den Raum der Geschichte bezeichnet er als den «Kontaktgürtel von China bis Griechenland» (58), der ab 1200 v. Chr. mit der größten und entscheidenden «Reiterwelle» in «einem gewissen synchronistischen Stufenprozess zur Sinnfrage an das Dasein» gelangte. Die Grundschicht schweinezüchtender Ackerbauern verbleibt dagegen im Bann des «chthonischen, von rein agrarkulturellem Muttertum durchtränkten Mythos» (97). Alle Hochkulturen entstanden «durch organisierende, rationalisierende Herrenschichten», die das matriarchale Chaos durch Kalender, Schrift, Bewässerungssystem, Arbeitsorganisation und soziale Hierarchisierung kolonisierten.

Diesen einerseits – ganz im Sinne von Hegel – durch Staatenbildung umschriebenen und andererseits durch die unsteten Reitervölker dynamisierten Raum gliedert Weber in zeitlicher Hinsicht in vier große Epochen:

I. Vorgeschichte, von ca. 400 000 bis ca. 3500 v. Chr.
II. Primäre Hochkulturen, ab ca. 3500 v. Chr.
III. Sekundärkulturen erster Stufe (Juden und Perser, Griechen und Römer), von ca. 550 v. Chr. bis 500 n. Chr.
IV. Sekundärkulturen zweiter Stufe, geteilt in das Morgenland und das Abendland, von ca. 500 bis 1500 n. Chr.

In «ihrem religiösen Teil» geht diese Periode um 1500 zu Ende, da «seit dem 16. Jahrhundert nichts grundlegend Neues mehr hinzugetreten ist» (8). Diese überraschende Feststellung, die von Reformation, Aufklärung und Säkularisierung absieht, unterstreicht noch einmal, dass für Weber Geschichte vor allem Kulturgeschichte ist, die sich in der geistigen Sphäre abspielt, und dass diese Geschichte, für uns kaum nachvollziehbar, mit der Renaissance zu Ende gekommen ist.

Die Vorgeschichte ist durch Geschichtslosigkeit gekennzeichnet. Die Geschichtsform der primären Hochkulturen ist die Stagnation

im Bann des «Magismus». Indien und China überwinden diese Stagnation durch «Idiovariation», das heißt durch Veränderung im Rahmen des Primären. Nur bei den Sekundärkulturen, im Abendland, gibt es eine kulturelle Evolution.

Die entscheidende Schwelle in diesem Geschichtsablauf ist der Schritt von den Primär- zu den Sekundärkulturen. Die Unterscheidung erinnert an die von Theo Sundermeier eingeführte und von mir weiterentwickelte Unterscheidung zwischen «primären» und «sekundären» Religionen.[5] Primäre Religionen sind historisch gewachsen, sekundäre Religionen dagegen sind von ihren Gründern gestiftet worden und haben ein präzises Datum in der Zeit. So unterscheidet Weber die primären Hochkulturen, die aus der Vorgeschichte entstanden sind, von den sekundären Kulturen, die sich durch Einwanderungs- und Überlagerungsprozesse an die Stelle der primären Kulturen setzten.[6] Während in China und Indien diese Einwanderer aus dem Norden zugleich auch die ersten, primären Kulturstifter waren, führten sie im Westen die «Sekundärkulturen erster Stufe» herauf, die in Persien und bei den Juden deutlich «achsenzeitliches» Gepräge haben. Zur Signatur der Achsenzeit-Kulturen gehört nach allgemeinem Verständnis, dass sie sich kritisch bis ablehnend von dem, was in ihrem Raum als primäre Tradition vorausging, absetzen. Das gilt auch für die späten Upanischaden, Buddhismus und Jainismus, Bewegungen, die Weber noch zur indischen Primärkultur rechnet, und wird erst in China für Daoismus und Konfuzianismus problematisch, bei denen die Tradition in höchsten Ehren steht.

Es ist auffallend, dass Weber den Begriff des «synchronistischen Weltzeitalters» für seine detaillierte Beschreibung der epochemachenden Vorgänge in China und Indien, die seit den Anfängen in den Achsenzeit-Mythos einbezogen wurden, nicht heranzieht. Daoismus und Konfuzianismus in China, Buddhismus und Jainismus in Indien führen die Kulturen ihm zufolge nicht auf eine sekundäre Stufe, sondern verbleiben im Rahmen der primären Hochkultur. Im Westen dagegen führen Neuerungen bei den Persern, Juden, Griechen und Römern das synchronistische Weltzeitalter herauf. In diesem Punkt gehen also China und Indien gegenüber dem Westen andere Wege, was aber für Weber offenbar nicht problematisch scheint.

Was setzt nun die Wanderungen der Pferde- und Hornviehzüchter in Bewegung, denen der eurasische Raum die Dynamik seiner Geschichte verdankt? Hierfür macht Weber in erster Linie klimatische Faktoren verantwortlich, besonders die Erkaltung Asiens um 2000 v. Chr. nach der auf die letzte Eiszeit folgenden Warmperiode. Der Reiter- und Hirtennomadismus richtete sich nach Westen und führte dort zur Überlagerung der sesshaften Bauernschicht und zur Entstehung der Sekundärkulturen. Dadurch kommt es zu Spannungen zwischen der matriarchalisch organisierten Bauernschicht und den patriarchalisch organisierten Stämmen der Nomadenvölker. Alfred Weber steht noch ganz auf dem Boden der Unterscheidung Johann Jakob Bachofens zwischen Matriarchat und Patriarchat und sieht wie dieser den Fortschritt auf der Seite des Patriarchats.

Jenseits dieser Unterscheidungen herrscht aber durch alle sozialen Schichtungen hindurch eine Religionsform, die Weber als primitiven Magismus bezeichnet und als Gegenkraft gegen alle geschichtlichen Kräfte der Bewegung und Veränderung versteht.

> Jene Welt war und muß stagnativ sein. Denn hatte man die magische Verbindung mit den Naturkraftzentren einmal erreicht, sein gesellschaftlich-soziales Leben einmal danach eingerichtet, so wird jede kleinste Änderung eine Revolution, die diesen Menschen aus den Wirkungstotalitäten vielleicht herauswirft, gegenüber den übermächtigen Naturkräften womöglich völlig hilflos macht, weil er die Verbindung mit ihnen verloren hat. (21 f.)

Das erinnert an die Charakterisierung der von Claude Lévi-Strauss so genannten «kalten Gesellschaften». Die «kalten Gesellschaften» leben nicht einfach außerhalb der Geschichte, sondern sie halten die Geschichte draußen, sperren sie aus, vermeiden es, Geschichte zu haben, indem sie danach streben, «mittels der Institutionen, die sie sich geben, auf eine quasi automatische Weise die Auswirkungen auszulöschen, die die geschichtlichen Faktoren auf ihr Gleichgewicht und ihre Kontinuität haben könnten».[7] Sie scheinen «eine besondere Weisheit erworben oder bewahrt zu haben, die sie veranlaßt, jeder Veränderung ihrer Struktur, die ein Eindringen der Geschichte ermöglichen würde, verzweifelt Widerstand zu leisten.»

«Heiße» Gesellschaften dagegen sind «durch ein gieriges Bedürfnis nach Veränderung gekennzeichnet und haben ihre Geschichte *(leur devenir historique)* verinnerlicht, um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen». Mit dem, was Lévi-Strauss «Kälte» nennt, ist also nicht ein Fehlen von etwas gemeint, die Unfähigkeit, die Grenzen eines primitiven Wirklichkeitsverständnisses zu überschreiten, sondern eine positive Leistung, die einer besonderen «Weisheit» und speziellen «Institutionen» zugeschrieben wird. Kälte ist nicht der Nullzustand der Kultur, sie muß erzeugt werden. Diese Erkenntnis bedeutet einen epochalen Durchbruch für die Erforschung kultureller Zeit.

Die Form, in der frühe Kulturen typischerweise Kälte erzeugen und Wandel einfrieren, ist die rituelle Zyklisierung der Zeit. Dies ist offenbar, was Weber im Blick hat. Die Riten zyklisieren die Zeit, indem sie durch peinlichste Beobachtung der Vorschrift Abweichungen vermeiden und darauf achten, dass jede rituelle Begehung mit jeder vorhergehenden genau übereinstimmt. Das Modell solcher zyklischen Kongruenz ist der Kosmos mit der Kreisläufigkeit der astronomischen, meteorologischen und vegetativen Zyklen. So dient die Erzeugung zyklischer Zeit in erster Linie dazu, die menschliche Ordnung mit der kosmischen in Übereinstimmung zu bringen. Kalte Gesellschaften orientieren sich an Modellen kosmischer Ordnung. Was Weber «Magismus» nennt, ist das Prinzip solcher ritueller Inganghaltung der Welt und Integration der Gesellschaft in den Kosmos und die Natur.

Die Form, in der Kulturen typischerweise Hitze erzeugen, ist nach Lévi-Strauss die Linearisierung der Zeit durch Geschichtsschreibung, Erinnerung geschichtlichen Werdens und Wandels sowie Planung der Zukunft. Die Erzeugung linearer Zeit dient der Konsolidierung von Herrschaft und sozio-politischer Identität. Sie geht mit Staatlichkeit und Schriftlichkeit einher. Das sind genau die Parameter gesellschaftlicher Organisation, die Hegel als die Voraussetzungen der Geschichte benannt hat.

Die große Schwelle der Menschheitsgeschichte, die Weber einleitend (7/8) als «synchronistisches Weltzeitalter» bezeichnet und dann mit keinem Wort mehr erwähnt hat, kommt im Westen durch «Sekundärschichtung» (78) und im Osten durch «Idiovariation» zustande.

Die Protagonisten dieser Wende sind im Westen die Griechen und die Israeliten. Sekundärschichtung ergibt sich in beiden Fällen nicht dadurch, dass sich diese Völker als Einwanderer über eine Urbevölkerung legen – das fand nach Weber viel früher statt –, sondern dadurch, dass sie andere Kulturen «geistig erobern» wie Griechenland Rom, oder im Falle Israels «durch den Einstrom eines Fremden», nämlich «das große Herrschaftsvolk, die von Zoroaster religiös geprägten Perser» (78 f.). Ohne Rom, heißt das, wäre die griechische Kultur, ohne die Perser wäre Israel nicht zur Grundlage des Abendlands geworden.

Dass Weber Juden und Perser, Judentum und Zoroastrismus so eng zusammenspannt, ist interessant und erinnert an Eduard Maximilian Röth, den Weber freilich mit keinem Wort zitiert und vermutlich auch nicht kannte. Röth hatte zwei Wurzeln des abendländischen Denkens ausgemacht: hinter den Griechen das Alte Ägypten und hinter den Juden das zoroastrische Persien. China und Indien bleiben bei beiden außen vor und kommen als Wurzeln des Abendlands nicht in Betracht, obwohl sich Röth und Weber zum achsenzeitlichen Gleichzeitigkeitsdogma bekennen.

Was den Achsenzeit-Mythos betrifft, wirkt Alfred Webers Beitrag eher entmythologisierend. Weber ist kein Philosoph, sondern Empiriker. Er sucht weder nach der Urreligion noch nach einem «Ultimate Law of History». Sein «synchronistisches Weltzeitalter» beruht nicht auf einem geheimnisvollen Zusammenschwingen der Menschheit, sondern auf Kontakt. Nach seinem Verständnis haben die Wanderungen der Reitervölker seit 1200 v. Chr. einen «Kontaktgürtel» von China bis Griechenland geschaffen, innerhalb dessen sich nichts mehr unabhängig voneinander entwickelt. Seine Darstellung läuft auf eine Entzauberung des Achsenzeit-Mysteriums hinaus. In dieser Hinsicht ist kein schärferer Gegensatz zwischen ihm und Karl Jaspers denkbar. Wollte man seiner Darstellung sowohl in *Kultursoziologie* als auch in *Das Tragische* so etwas wie ein «Ultimate Law of History» abgewinnen, so hieße es «Idiovariation» und «Überlagerung». Obwohl seine Argumentation den Eindruck erweckt, als hinge alle kulturelle Evolution von Überlagerung ab, das heißt von den Wanderungen der Reiter- und Hornviehzüchtervölker, zeigt doch eine einfache, von Weber allerdings nicht angestellte und nur

im Licht des Achsenzeit-Mythos mögliche Überlegung, dass *alle* für die Achsenzeit in Anspruch genommenen Durchbrüche durch «Idiovariation», das heißt durch Veränderung im Rahmen der eigenen Kultur und nicht durch überlagerungsbedingte kulturelle Hybridisierung entstanden sind. Von Osten nach Westen sind das

- Laotse und Konfuzius: ausgeprägte Traditionalisten, die eine reflexiv gewordene Tradition kanonisieren.
- Buddha: ein Prinz aus traditionellem Königshaus.
- Zarathustra: wo immer er herkam, aus dem Grenzbereich von Persien und Indien, war er sicher kein Mitglied eines einwandernden Reitervolkes.
- Für die jüdischen Propheten versteht sich ihre Verwurzelung im auserwählten Volk von selbst. Die im Buch Exodus erzählte Einwanderungsbewegung der in Ägypten zum Volk gewordenen Israeliten nach Kanaan, dem «Gelobten Land», fand nach biblischer Chronologie sechshundert Jahre vor dem Auftreten der Propheten und nach heutigem Verständnis überhaupt nicht statt, jedenfalls nicht in den Maßstäben der biblischen Berichte, die zu einer Überlagerung hätten führen können.
- Zwischen der dorischen Wanderung im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. und dem Auftreten der ersten Philosophen liegt in Griechenland ein ähnlich langer Zeitraum, der jeden Zusammenhang ausschließt. Davon abgesehen ist diese Wanderungsbewegung genauso legendär wie der Exodus-Mythos.

Was immer die in Webers Augen allentscheidende große «Reiterwelle» um 1200 an kulturellen Veränderungen ausgelöst haben mag, es war sicher nicht die Achsenzeit.

In Alfred Webers Buch mit dem programmatischen Titel *Abschied von der bisherigen Geschichte,*[8] das unmittelbar am und nach dem Kriegsende, der «Stunde Null», entstand, kommt das «synchronistische Weltzeitalter» überhaupt nicht mehr vor. Im Gegenteil: Weber entwickelt hier geradezu eine Gegenposition zum Achsenzeit-Konzept, während es Jaspers zur gleichen Zeit als die entscheidende menschheitsgeschichtliche Wende herausstellt und nach allen Richtungen ausleuchtet. Weber sieht im Gang der «bisherigen Geschichte» nur

Konflikt und Rivalität. Während die Hochkulturen Ägyptens, Babyloniens, Indiens und Chinas «in sich selbst ruhende, unexpansive, im Ganzen um regulierte Ströme gelegene Gebilde waren», war

> westlich des Hindukusch durch die Reitervölker Geschichte entstanden, das Sichablösen von Staaten, Reichen und Kulturkreisen, die in gegenseitig fremdem Sein durch Eroberung, Unterwerfung und Zerstörung wechselten, die wohl in gegenseitigem Austausch und gegenseitiger Befruchtung standen, zugleich aber durch die Jahrtausende von 1200 v. Chr. bis 1800 n. Chr., also durch dreitausend Jahre, in fortwährender Rivalität sich befanden, einer Rivalität, die als letztes Mittel stets durch Krieg entschieden wurde und die nie vollendeten, allumfassenden Reichsimperien zustrebte, diese in vergeblicher Bemühung nie erreichend, unaufhörlich zu neuen Totalumwälzungen und neuen Herrschaftsgliederungen mit neuen Kulturinhalten führend. Dies großartige Spiel, das man, von seinem ewigen Wechsel gefangen, bis Ranke und über ihn hinaus im Abendland allein «Weltgeschichte» nannte, die gesamte östliche Welt in ihrem andersartigen Charakter beiseite schiebend, schien … in eine riesige Erderoberung durch Europa auszulaufen.

Von dieser «zügellosesten Hemmungslosigkeit, die die Geschichte je gesehen hat», gilt es Abschied zu nehmen.

> Das Gesicht der Welt ist durch sie, durch die Resultate, die nun unvermeidlich geworden sind, für immer verändert. Das bisherige, auf freien Rivalitäten großer und kleiner vergleichsweise ungebunden nebeneinanderstehender Staaten beruhende System der seit 1200 v. Chr. durch die Reitervölker in die Welt gebrachten Geschichte ist beendet.

Für ein «synchronistisches Weltzeitalter» ist in diesem pessimistischen Geschichtsbild kein Ort mehr. Dieser Gedanke, der noch in seinem 1943 publizierten Buch *Das Tragische und die Geschichte* eine wichtige Rolle spielt, ist ihm jetzt nicht einmal eine explizite Verwerfung wert. Mit Stephen Dedalus hätte auch Weber sagen können: «History is a nightmare from which I am trying to awake.»[9] Nichts könnte weiter entfernt sein von dem Geschichtsbild, das Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* entwickelt. Für Jaspers ist die Geschichte, fasst man sie nur in ihrer Ganzheit und Einheit in den

Blick, kein Alptraum, sondern im Gegenteil die Rettung. Wie ist diese Wende bei Alfred Weber zu erklären? Vermutlich hatte er (was bei der engen Verbindung der beiden Kollegen kaum anders denkbar ist) mitbekommen, dass Jaspers sich des Themas inzwischen in großem Stil angenommen hatte, und war bemüht, sich von dessen philosophischem Geschichtskonzept abzusetzen.

In dieser Verlagerung von der geschichtsphilosophischen auf die kultursoziologische Ebene verschwinden die philosophischen Deutungen wie die Einheit der Menschheit und ihrer Geschichte. Karl Jaspers wird genau hier ansetzen, das Achsenzeit-Theorem auf die philosophische Ebene zurückholen und dort zu breitester Entfaltung bringen. Es mag sein, dass Jaspers über Alfred Weber mit der Achsenzeit-These in Berührung gekommen ist, aber seine Ausdeutung dieses Befunds stellt Alfred Webers Behandlung des Themas auf den Kopf. In Jaspers' philosophischer Sichtweise verlieren sich aber die kulturspezifischen Konturen in ähnlicher Weise, wie sich bei Weber die philosophische Dimension verliert. Für Jaspers gibt es nur den Einzelnen und die Menschheit; die Zwischenebene der kulturspezifischen Prägung (die man mit einem von Erik Erikson eingeführten Begriff als «Pseudospeziation» bezeichnen könnte) bleibt bei ihm seltsam ausgeblendet. Für Jaspers gibt es nur noch die eine Grenze zwischen den achsenzeitlichen und den nichtachsenzeitlichen Kulturen. Sie ist unüberwindbar, innerhalb der so unterschiedenen Räume aber herrscht Ähnlichkeit, «Kommunikation», Verständigung.

Eines der fruchtbarsten Konzepte von Alfred Webers Kultursoziologie scheint mir die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Kulturen zu sein. In seiner Darstellung des Judentums, die in diesem Fall einmal weitgehend dem Vorbild seines Bruders folgt, lässt sich Alfred Weber eigenartigerweise die beiden Motive entgehen, in denen sich im Alten Testament der Gegensatz zwischen dem Primären und dem Sekundären am klarsten und schärfsten äußert: die Verteufelung der kanaanäischen Religion, in der man wohl nichts anderes als die primäre Religion der Hebräer zu erkennen hat, bevor sich die aus dem Exil mitgebrachte sekundäre Bundesreligion in Judäa durchsetzte mit ihrer allgemeinen Verwerfung von Magie

und Wahrsagerei. Nicht einmal der fundamentale Unterschied zwischen dem als Idolatrie verteufelten Bildkult und der kategorischen Bildlosigkeit JHWHs wird von Alfred Weber hervorgehoben.

Der Grund für Webers mangelnde Wahrnehmung des Judentums als einer antimagischen Religion mag darin liegen, dass er den tempel- und lebenskultlichen Ritualismus des frühen Judentums des Zweiten Tempels für ein «starres ritualistisch-orthodoxes Gehäuse» und eine «allen Zersetzungsstoffen trotzende Hülle», also ein Prinzip der Stagnation und damit primärer Kultur gehalten hat (91).

In biblischer, «emischer» Sicht stellt sich der Konflikt zwischen der Bundesreligion der Israeliten, die auf Offenbarung, Glauben und Treue gegründet ist, und den kanaanäischen Bräuchen als ein klassischer Fall von «Überlagerung» dar. Die Israeliten, die nach eigener Vorstellung erst in Ägypten zu einem Volk geworden sind und am Sinai ihre Religion empfangen haben, wandern in Kanaan ein und treffen dort auf eine indigene Bevölkerung mit ihren religiösen Sitten, die sie aufs schärfste zu bekämpfen und zu vernichten gehalten sind. Aus heutiger, «etischer» Sicht, die vor allem auf archäologischen Funden und philologischer Textanalyse basiert, lässt sich der Konflikt aber vielmehr im Sinne der «Idiovariation» verstehen. Die Religion der Richter- und Königszeit hat man sich ganz im Sinne des verteufelten kanaanäschen Brauchtums vorzustellen, mit einem (wenn auch sehr bescheidenen) Pantheon, dem JHWH als Dynastiegott vorstand, Götterbildern, Höhenheiligtümern, Kindesopfern, Wahrsagerei, Nekromantie, Tempelprostitution und orgiastischen Riten. Das ist die Religion, gegen die die Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha ankämpfen. Deren Stimme setzt sich endlich durch, weil die Katastrophen, die Israel seit dem Ende des 8. Jahrhunderts heimsuchten (der Untergang des Nordreichs 722 v. Chr., des Südreichs 597–87 v. Chr.), sich im Licht der von den Propheten verkündeten Strafandrohungen JHWHs am besten verstehen und verarbeiten ließen. Es handelt sich also um eine von außen, durch Unterdrückung, Eroberung, Kolonialisierung, angestoßene «nativistische» Idiovariation.[10] Das ist eine für unterdrückte Völker durchaus typische Reaktion auf «Überlagerung», das heißt Kolonialisierung,[11] die Alfred Weber auch deswegen entgehen musste, weil er den Exodus für ein historisches Ereignis hielt und da-

mit von einer tatsächlichen Überlagerung indigener Kanaanäer durch einwandernde Hebräer ausging.

Die kanaanäische Religion ist jedoch keine fremde Religion mit ihren «fröhlichen heidnischen Lebensgewohnheiten», sondern die primäre, offizielle und populäre Religion Israels während der Königszeit. Was in dem Mythos vom Auszug aus Ägypten seinen narrativen Ausdruck gefunden hat, ist die radikale Wende zur «sekundären» Bundesreligion. Nirgends in der Alten Welt ist der Bruch zwischen dem Primären, wofür Ägypten steht, und dem Sekundären, das Israel als das auserwählte Bundesvolk repräsentiert, klarer herausgearbeitet. Die einzige Parallele, die sich für einen derart polemischen Antagonismus namhaft machen ließe, ist der Zoroastrismus. In diesem Punkt muss man Alfred Weber, der diese Parallele stark betont, unbedingt recht geben. Zarathustra ist für ihn «der erste Revolutionär, der uns in der Religionsgeschichte begegnet» (1935, 95).[12] Der Zoroastrismus schuf «eine religiöse Atmosphäre, die universalistisch ausstrahlen musste und nirgendwohin stärker als auf den anderen, religiös ebenfalls kämpferischen Moralismus, der in der damaligen Welt, ganz vom Parsismus umgeben, vorhanden war, die jüdische Lehre» (97). Zoroastrismus und Judentum «brachten in die Geschichte der westlichen Hemisphäre das unerbittlich Kämpferische auch auf geistigem Gebiet. Kampf der Rechtgläubigen gegen die Falschgläubigen, das ist der Ruf des zu sich selbst kommenden Judentums. Das ist auch von Anfang an der Ruf Zarathustras. Ein erster schriller Ton klingt durch den Raum des Kulturaufbaus der Geschichte.» (98)

NEUNTES KAPITEL

KARL JASPERS: DIE ACHSENZEIT ALS GRÜNDUNGSMYTHOS DER MODERNE (1949)

Das Karl Jaspers gewidmete Kapitel muss aus naheliegenden Gründen viel umfangreicher ausfallen als die vorhergehenden. Erst durch Jaspers' philosophisch-phänomenologische Ausarbeitung hat das Thema «Achsenzeit» jene Strahlkraft gewonnen, die es zu einem Gründungsmythos der Moderne und einem bis heute (und in wachsendem Umfang) fruchtbaren interdisziplinären Forschungsrahmen gemacht hat. Es empfiehlt sich daher, dieses überlange Kapitel durch Zwischenüberschriften zu gliedern.

Zugleich muss ich diesem Kapitel ein Caveat vorausschicken. Neben dem Kontext, in den ich *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* hier stelle, den Ausdeutungen der Anquetil'schen Beobachtung, steht Jaspers' Buch in zwei anderen Kontexten, die bedeutender sind, aber hier nur angedeutet werden können. Das ist zum einen die auffallende Konjunktur an grundsätzlichen Reflexionen über Sinn und Wesen von Geschichte überhaupt in den Jahren der unmittelbaren Nachkriegszeit. 1947 publizierte Alfred Weber sein Buch *Abschied von der bisherigen Geschichte*. 1949, im gleichen Jahr wie Jaspers' *Vom Ursprung*, erschienen Karl Löwiths Buch *Meaning in History* (deutsch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953) und Mircea Eliades Buch *Le mythe de l'éternel retour* (deutsch *Kosmos und Geschichte*, 1966). 1950 folgte der erste Band von Alexander Rüstows dreibändiger *Ortsbestimmung der Gegenwart*,[1] 1956 publizierte Eric Voegelin den ersten Band seines Werks *Order and History*, dessen Entstehung in die Kriegs- und Nachkriegszeit zurückreicht. In den Jahren 1949–1953 kam das (später ergänzte) Werk von Jean Gebser *Ursprung und Gegenwart* heraus. 1946 legte der Hauptvertreter der Wiener Kultur-

kreislehre, Pater Wilhelm Schmidt, sein Werk *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes* in drei Bänden vor, während Arnold J. Toynbees auf zwölf Bände angelegtes Großprojekt *A Study of History* schon 1934 begann, aber nach den ersten sechs vor dem Krieg erschienenen Bänden, die der evolutionistischen Dynamik von Aufstieg und Fall der Zivilisationen gewidmet waren, nach dem Krieg die zweite Serie universalgeschichtlichen Themen widmete. Auch die drei Bände von Herbert Kühns menschheitsgeschichtlichem Entwurf, *Das Erwachen der Menschheit* (1954), *Der Aufstieg der Menschheit* (1955) und *Die Entfaltung der Menschheit* (1958), gehören in diesen Zusammenhang, ebenso wie Pierre Teilhard de Chardins Weltbestseller *Le phénomène humain*, entstanden 1940 im Exil, 1955 posthum veröffentlicht, deutsch unter dem Titel *Der Mensch im Kosmos*, 1959.[2] Diese Liste ist zweifellos nur die Spitze des Eisbergs.

Die Stellungnahmen dieser Jahre laufen in ihrer Radikalität geradezu auf eine Relativitätstheorie der Geschichte hinaus. «Die Triebkräfte geschichtlichen Handelns (schrieb ich 1996), die Sinnkonstruktionen, die den Erfahrungsraum möblierten und den Erwartungshorizont bebilderten, waren zusammengebrochen. Das Nachdenken über diese Entwicklung führte in letzter Konsequenz zu einer Historisierung von Geschichte überhaupt. Geschichte als eine kulturelle Funktion, eine abhängige Variable kultureller, besonders religiöser Grundeinstellungen, etwas, das einen Anfang und möglicherweise auch ein Ende hat, kurz: eine kulturalistische Relativitätstheorie der Geschichte: das waren die Leitgedanken der Nachkriegszeit.»[3] Geschichte erscheint nun als eine kulturelle Konstruktion, die man befördern oder vermeiden kann.

In diesem Zusammenhang, der hier in keiner Weise ausgeleuchtet werden kann, steht Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Hier wie in den meisten der anderen Werke geht es, um Alexander Rüstows glückliche Formulierung aufzugreifen, um eine «Ortsbestimmung der Gegenwart». Das Goethewort, das dieser als Motto seiner Untersuchung vorangestellt hatte, gilt für die universalgeschichtlichen Entwürfe dieser Jahre allgemein: «Denn ganz allein durch Aufklärung der Vergangenheit lässt sich die Gegenwart begreifen».[4] In diesem Sinne kann *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*

als das Nachkriegs-Pendant zu Jaspers' Buch *Die geistige Situation der Zeit* von 1931 gelten. Zwei andere Bücher, die unbedingt in diesem Zusammenhang genannt werden müssen, sind *Die Entdeckung des Geistes* von Bruno Snell (1946) und der Sammelband *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, herausgegeben von Henri Frankfort und anderen (1946), das deutsch unter dem schönen Titel *Frühlicht des Geistes* erschien (1954). Snell reklamiert die Entdeckung des Geistes für die Griechen, Henri Frankfort und seine Mitautoren für Ägypten und den Alten Orient. Das ist die Entdeckung oder das «Erwachen» des Geistes, um das es auch Jaspers geht.

Der andere Kontext, in dem *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* steht und der hier ebenfalls nur kursorisch behandelt werden kann, ist die Verankerung dieses Werks in Jaspers' Œuvre. Wer meint, dass dieses Buch aus Jaspers' philosophischen Arbeiten und überhaupt aus dem philosophischen Diskurs herausfällt, wird bei einem Blick auf Jaspers' umfangreiche und ungemein eindrucksvolle Produktion der Jahre um 1947 – von philosophischen Hauptwerken wie *Von der Wahrheit* (1947) bis zu moralisch-politischen Interventionen wie *Die Schuldfrage* (1946) – schnell eines Besseren belehrt. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ist aufs Engste in Jaspers' produktives Denken, Lehren und Schreiben der Nachkriegsjahre eingebunden. Recht gewürdigt werden kann es daher nur von jemandem, der sich auf dieses Gebiet spezialisiert hat. Diese lohnende Aufgabe kann ich hier nicht leisten. Ich betreibe keine Jaspers-Exegese, sondern versuche, sein Konzept der Achsenzeit aus dem Blickwinkel der Kulturwissenschaft und im Zusammenhang mit dem Diskurs zu betrachten, den ich aus den hier zusammengetragenen Stellungnahmen zu Anquetils Beobachtung rekonstruiere.

Mit Karl Jaspers wurde Anquetils Beobachtung der Gleichzeitigkeit großer Geister in Ost und West allgemein sichtbar, die bisher (von Stuart-Glennie vielleicht abgesehen) eine nur marginale Rolle in Büchern gespielt hatte, die hauptsächlich einer anderen Thematik gewidmet waren. In *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* stellte Jaspers sie als eine bahnbrechende Entdeckung heraus, die weitreichende geschichtsphilosophische Perspektiven eröffnete und neue Wege zur Überwindung der Krise wies, in der sich die Welt nach dem Zweiten Weltkrieg befand. Jaspers ist nach Anquetil auch der

Erste, der aus der Beobachtung des Parallelismus Forderungen für Gegenwart und Zukunft ableitete. Wie Anquetil die Abschaffung von Kolonialismus, Imperialismus, Sklaverei und allgemein der eurozentristischen Überheblichkeit daraus ableitete, so forderte Jaspers die Überwindung von Hass und Gewalt durch allgemeine Verständigung und «Kommunikation» sowie die Herstellung von Einheit «auf dem nun einheitlich gewordenen Erdball».

Die Karriere, die dieses Buch seit ungefähr vierzig Jahren in der Welt macht, steht in umgekehrtem Verhältnis zum Rezeptionsschicksal seines Autors, dessen Bedeutung in der Philosophie im gleichen Zeitraum zunehmend verblasst ist und von dessen Persönlichkeit das Konzept der Achsenzeit doch in keiner Weise zu trennen ist. Es lohnt sich, den Weg etwas eingehender zu betrachten, auf dem Jaspers zu seiner neuen und so ungemein wirkungsvollen Einschätzung des Befundes gelangt war, den er offenbar über Alfred Weber und sein Konzept eines «synchronistischen Weltzeitalters» kennengelernt hatte. Jaspers brachte den Befund nicht nur auf den wirkungsvollen Begriff der «Achsenzeit», sondern verlieh ihm auch jene mythischen Qualitäten, durch die er bis heute und heute mehr denn je die geschichts-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Debatten beflügelt.

Mit Jaspers gewinnt die Achsenzeit-Debatte endlich, was ihr bis dahin abging: eine «hypoleptische» Struktur. Hypolepse ist die Kunst des Redners, das, was die Vorredner gesagt haben aufzunehmen und weiterzuführen. Bis zu Jaspers standen die einzelnen Bezugnahmen auf den Befund, den zuerst Anquetil Duperron erhoben hatte, kritiklos nebeneinander. Vorgänger wurden gelegentlich erwähnt, es fehlte aber jede kritische Auseinandersetzung mit ihnen. Die meisten präsentierten sich ohnehin (wie vor allem Stuart-Glennie) als die Erst-Entdecker. Auch Jaspers setzt sich mit seinen Vorgängern, von denen er drei erwähnt: Ernst von Lasaulx, Victor von Strauß und Torney und Alfred Weber, nicht kritisch auseinander, behandelt aber sein Thema in einer Form, dass von da an niemand mehr an seiner Darstellung vorbeikommt und alle weiteren Behandlungen des Themas sowohl auf ihn als auch aufeinander Bezug nehmen. So steht er trotz einer schon 175 Jahre alten Vorgeschichte am Anfang des nun siebzigjährigen eigentlichen Achsenzeit-Diskurses und kann mit Recht als sein Begründer gelten.

1. Biografisches

Karl Jaspers wurde 1883 als erster Sohn einer wohlhabenden, großbürgerlichen Familie in Oldenburg geboren. Die Familie seiner Mutter entstammte dem freien friesischen Bauerntum und lässt sich bis ins frühe 14. Jahrhundert zurückverfolgen. Seine Vorfahren väterlicherseits waren Bankiers, Pastoren, Kaufleute. Sicher hat Hannah Arendt recht, wenn sie aus dieser Herkunft Jaspers' «in Deutschland ganz ungewohnten Sinn für Unabhängigkeit» herleitete, seine Unantastbarkeit, Unbeirrbarkeit, Unversuchbarkeit. «Die souveräne Selbstverständlichkeit – der ‹Übermut›, wie er wohl gelegentlich selbst sagt –, mit dem er, der sich in seiner Existenz so sehr der Öffentlichkeit auszusetzen liebt, gleichzeitig von allen Stimmungen und Meinungen, die jeweils gerade im Schwange sind, unabhängig bleibt, ist doch wohl auch jener heimatlichen Selbstsicherheit geschuldet, jedenfalls aus ihr erwachsen.»[5] Jaspers selbst hat von seiner glücklichen Kindheit gesprochen, der Atmosphäre von Großzügigkeit, Heiterkeit, Geborgenheit und Anerkennung, in der er aufwuchs. Aus dieser Herkunft leitet sich wohl auch ein gewisser Sinn für Größe ab, der sich im Umfang und in der weit ausgreifenden Thematik seiner Publikationen, seiner Verehrung für die Großen seines Fachs, von Platon, Augustinus und Kant bis zu Max Weber, und besonders auch in dem wahrhaft großen Wurf seines Achsenzeit-Buchs manifestiert. (Mit seinen 1,90 Metern war er übrigens auch körperlich groß.) Die von Hannah Arendt gerühmte Unerschrockenheit bewährte sich in der NS-Zeit. Jaspers, der mit einer Jüdin, Gertrud Mayer, verheiratet war, hielt unbeirrt von allen Drohungen und Versuchungen an seiner Opposition zum Regime fest und wäre mit seiner Frau in den Tod gegangen, wenn nicht die Amerikaner am 1. April 1945 der für den 14. April festgesetzten Deportation zuvorgekommen wären. Die Kriegsjahre verbrachte er in ständiger Lebensgefahr, die Giftampulle (Zyankali) in Reichweite. Jaspers' Standhaftigkeit bewährte sich auch gegenüber einer anderen Gefahr, in der er lebenslang schwebte. Seit seiner Kindheit litt er an einer schweren Lungenkrankheit (chronische eitrige Infektion des linken Lungenflügels,

sogenannte Bronchiektasie bzw. Bronchiektasen), die auch das Herz in starke Mitleidenschaft zog. Zu strengster Schonung gezwungen, verbrachte er sein Leben weitgehend ans Haus, ja an Sofa und Lehnsessel gefesselt. Und dennoch erlebten ihn die Freunde als «eine große, heitere, entschiedene Persönlichkeit, die durch alles hindurch standgehalten hat, die in jedem Moment entschlossen sein konnte» (Jeanne Hersch).[6]

In seiner beruflichen Karriere machte Jaspers drei Phasen durch: als Arzt (1909–1920), Philosoph (1920–1945) und politischer Denker (1945–1969). Nach dem Medizinstudium in Göttingen und Heidelberg arbeitete er als Psychologe und Psychiater in Heidelberg, bekleidete dann nach der Habilitation in Philosophie ab 1920 ein Extraordinariat, ab 1922 ein Ordinariat für Philosophie, verlor den Lehrstuhl 1937, wurde 1945 wieder eingesetzt und folgte 1948 einem Ruf nach Basel. Als politischer Denker trat er seit 1945 hervor. Seine politischen Interventionen über *Die Schuldfrage* (1946), *Die Atombombe* (1958), *Freiheit und Wiedervereinigung* (1960) und *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (1966) fanden große Resonanz und trugen ihm den (von ihm selbst nie angestrebten) Ruf eines «Praeceptor Germaniae» ein.

Jaspers blieb Arzt auch als Philosoph, und Arzt und Philosoph auch als politischer Denker. In allen drei Phasen seines weit ausgreifenden Wirkens ging es ihm immer um Ganzheit und Einheit. Als Arzt widmete er sich dem psycho-physischen Gesamtzusammenhang des Menschen, als Philosoph der Immanenz und Transzendenz umgreifenden Ganzheit und Einheit menschlicher Existenz und Geschichte und als politischer Denker dem Bild und Weg Deutschlands in globaler Perspektive. Drei sich eigentlich widersprechende Ideale verbanden sich in seinem Denkstil: die strenge und ohne Reduktionismus nicht zu erreichende Wissenschaftlichkeit des Mediziners, die spekulative, die Grenzen des Wissbaren im Hinblick auf «das Ganze» kühn überschreitende Kraft des Philosophen und der normative Ernst des politischen Denkers. Wittgensteins Satz, «dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind», hätte Jaspers wohl nicht unterschrieben. Auch in seinem wissenschaftlichen Fragen ging es ihm immer um Lebens-

probleme. Das Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* verbindet alle drei Aspekte seines Wirkens, den therapeutischen, philosophischen und politischen, und überschreitet mit der ihm eigenen souveränen Unbekümmertheit die Grenzen der im strengen Sinne wissenschaftlichen Erkenntnis in Richtung ausgreifender Spekulation und normativer Intervention.

Die innere Emigration, in die ihn das NS-Regime zwang, führte paradoxerweise zu einer Ausweitung seines Forschens und Denkens ins Weltweite. Darüber schreibt er in seiner «philosophischen Autographie»:

> Durch den Terror des Nationalsozialismus und die Erfahrung des Ausgeschlossenwerdens im eigenen Staate erfuhr mein geschichtliches Interesse eine Wandlung. Damals war die Philosophische Logik keineswegs meine einzige Arbeit. Seit 1937 habe ich durch Lektüre mir neue Weltkunde erworben. Geistig weilte ich gern in China, dort einen gemeinsamen Ursprung des Menschseins gegen die Barbarei der eigenen Umwelt spürend, in liebender Bewunderung der chinesischen Humanität zugewendet. Abends las in jenen Jahren meine Frau, unserer Stimmung entsprechend, Shakespeare und Äschylos vor, dann Bücher über englische Geschichte und chinesische Romane.
>
> Die gesamte abendländische Geschichte forderte aus der Situation heraus eine schärfere Prüfung der Geister. Die Frage wurde wach, in welchem Sinne sie Schöpfer und Hüter dessen waren, was dem Schrecklichen zu widerstehen vermochte, und in welchem Sinne sie Wegbereiter für die Ermöglichung solchen Schreckens wurden. Die Unterscheidung des wahrhaft Großen, des Unumgänglichen und Wesentlichen hatte mir mein Leben lang am Herzen gelegen. Jetzt fand diese Neigung zur Größe eine Steigerung und vollzog sich mit einem helleren Blick.
>
> Zugleich aber ging das Interesse auf die Menschheit im ganzen, in der der Grund und der Maßstab fühlbar werden sollte, um sich in der Gegenwart zu behaupten. Der Nationalsozialismus bedeutete den radikalsten Abbruch der Kommunikation von Mensch zu Mensch und damit zugleich das Aufhören des Selbstseins des Menschen. Es wurde offenbar, daß der Abbruch der Kommunikation zugunsten gewaltsamen Eigenwillens jederzeit eine Bedrohung im persönlichen Dasein und die eigentliche Gefahr des Sichselbstverlierens ist.

Philosophieren, das bedeutet dagegen nun: wir arbeiten an den Voraussetzungen der Möglichkeit universeller Kommunikation. Diese Voraussetzungen müssen wir zur Klarheit bringen. Das, worin Menschen sich finden können, ist einerseits das, was als das Instrument der philosophischen Logik zwar ausgearbeitet wird, aber in allem eigentlichen Sprechen miteinander schon wirklich ist. Es ist andererseits das Wissen um die gemeinsame Geschichte, in der wir uns alle gegenseitig angehen. Die Gegenwärtigkeit einer Weltgeschichte der Philosophie kann der Rahmen für die universelle Kommunikation werden. Sie ist die Voraussetzung maximaler Erhellung des Selbstbewußtseins in der Auseinandersetzung mit dem anderen, im Betroffenwerden und in distanzierter Betrachtung.

Im Augenblick, wo man das begreift, wird es zum dringlichen Anliegen, eine bewußte Anschauung von der Gesamtheit der Philosophie der Menschheit zu gewinnen. Wir haben eine große gemeinsame geistige Geschichte. Diese liegt aber nicht von vornherein in der faktischen Gemeinsamkeit. In der bisherigen Geschichte waren vielmehr die gegenseitigen Berührungen vorübergehend oder fehlten. Isolierte Entfaltungen, nebeneinander, Vergessen der eigenen Vergangenheit war das Häufige, sowohl im Großen der Weltgeschichte wie innerhalb der einzelnen begrenzten Geschichte. Es war keine faktische Kontinuität im ganzen, sondern nur eine teilweise Kontinuität. Kommunikation und Kontinuität zu steigern, ist die große menschliche Angelegenheit, vor allem in der Philosophie, welche Widerhall und Vorbereitung des Lebens ist.

1937 faßte ich den Plan einer Weltgeschichte der Philosophie, die neben der Philosophischen Logik und mit ihr zu fördern sei. Es war mir zwar klar, daß ein Unternehmen dieser Art für einen einzelnen Kopf unmöglich ist, wenn das gesamte Material historisch gekannt und behandelt werden sollte. Aber es war mir ebenso klar die Notwendigkeit dieser Aufgabe. Weil die Auffassung des Ganzen seiner Geschichte eine Unerläßlichkeit für das Philosophieren selber ist und immer wieder nur von einem einzelnen Kopf geleistet werden kann, muß das Unmögliche versucht werden.

Die Arbeit an der Weltgeschichte der Philosophie, in der ich zur Zeit stehe, verstärkte das Bewußtsein, das mir seit der Beschäftigung mit chinesischer Philosophie in den dreißiger Jahren natürlich und fraglos wurde: Wir sind auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie zur Morgenröte der Weltphilosophie. Auf dem Wege werden wir, alle einzelnen, liegenbleiben. Aber es wird weitergehen in eine Zukunft, die neben den schrecklichsten auch die leuch-

> tendsten Möglichkeiten zeigt, – in den Untergang, in dem der einzelne durch Philosophie seine Würde retten kann, oder in den Aufgang, für den Philosophie das sittliche Bewußtsein hervorbringen wird, ohne das er scheitern muß.[7]

Jaspers vollzog seine «innere Emigration» durch einen Akt geistiger Auswanderung. Dass es ihm gelungen war, mit Konfuzius auf seine Weise zu kommunizieren, muss für ihn eine bahnbrechende Erfahrung gewesen sein, eine Art weltliches Pfingstwunder. «Kommunikation», dieser zentrale Wert in Jaspers' Philosophie, war also über alle kulturellen Grenzen möglich. Man kann vermuten, dass es diese Erfahrung war, die bewirkte, dass die Anquetil'sche Beobachtung bei ihm «zündete» in Form der Intuition eines tieferen Zusammenhangs, den er auf den Begriff der Achsenzeit brachte. Jaspers' «Achsenzeit» ist eine Intuition im Sinne ahnenden Vorgriffs, die er nach allen Richtungen spekulativ ausleuchtete, um sie seiner orientierungslosen Gegenwart als regulative Idee vor Augen zu stellen. So gewann sie den ihr eigenen mythischen Charakter.

2. Entstehungsgeschichte

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte entstand in einer Zeit, die Jaspers nur als «Grenzsituation» empfinden und verstehen konnte, im individuell-existenziellen sowie im kollektiv-politischen Sinne: dem Zusammenbruch des Dritten Reichs und der vollkommenen Unsicherheit, wie es mit Deutschland, Europa, der Welt weitergehen würde. Schon der erste Satz des Buches macht das Besondere dieser Situation deutlich:

> Durch den Umfang und die Tiefe der Verwandlung alles menschlichen Lebens hat unser Zeitalter die einschneidendste Bedeutung. Nur die gesamte Menschheitsgeschichte vermag die Maßstäbe für den Sinn des gegenwärtigen Geschehens zu geben. (15)

Vom Ursprung ist als eine philosophische Intervention zu verstehen, in unverkennbar therapeutischer Absicht. Während gleichzeitig Alfred Weber den *Abschied von der bisherigen Geschichte* forderte, wollte Jaspers den Blick auf das Ganze der Geschichte öffnen, die in seiner Sicht eben nicht nur die Geschichte von in die Katastrophe führenden Konflikten, Rivalitäten und Spaltungen war, sondern eine höhere Einheit und Ganzheit besaß, die sich in der Achsenzeit manifestiert und allen Spaltungen vorauslag. Die beiden Bücher, Alfred Webers *Abschied* und Karl Jaspers' *Ursprung*, sind gleichzeitig entstanden, in der «Stunde Null», die beide als ersehnte Befreiung von der NS-Diktatur erlebten. Beide hatten die NS-Zeit in der inneren Emigration verbracht und engagierten sich sofort energisch und maßgeblich beim Neuanfang der Heidelberger Universität in einer Gruppe von dreizehn Professoren, die als absolut unbelastet galten und das volle Vertrauen der amerikanischen Militärregierung besaßen.[8] Beide Bücher sind von dem Bewusstsein getragen, das Stefan Andres auf die Formel brachte: «Es ist schwer, aus einem Ende zu stammen und doch Anfang zu sein».[9] Aleida Assmann hat in ihrem Film «Anfang aus dem Ende» dieses Wort als Motto über ein Porträt der Flakhelfer-Generation gesetzt, die – soweit sie den Krieg überlebte – in jenen Jahren zu studieren begann.[10]

Wie Anquetil-Duperron in den Jahren 1760–1770 schreibt Jaspers 1945–1949 aus der Erfahrung einer Katastrophe und bezieht aus dieser Erfahrung eine radikal europa-kritische Argumentation für eine Überwindung des europäischen Sonderwegs. Bei Anquetil ist es die Erfahrung des europäischen Kolonialismus, dessen Brutalität und Unrecht er während seiner sechs bis sieben indischen Jahre aus der Perspektive der Opfer am eigenen Leib erfahren hat, bei Jaspers der Zusammenbruch Europas und seiner Werte in der NS-Diktatur und im Zweiten Weltkrieg. Anquetil erlebte den «europäischen Sonderweg» in der Phase seiner gewaltsamen Weltergreifung, Jaspers beurteilte ihn aus der Erfahrung der Katastrophe, die er als seine Folge verstand. Alfred Weber, Victor von Strauß und Ernst von Lasaulx, die er als seine Vorgänger, und Hegel, den er als seinen Antipoden anerkennt, lagen diese antikolonialistischen und globalgeschichtlichen Impulse fern.

Die Grundgedanken von Jaspers' Achsenzeit-Konzept sind sämt-

lich schon in seinem Vortrag *Vom europäischen Geist* präsent, den er bei den *Rencontres Internationales de Genève* im September 1946 hielt. Es lohnt sich, den entsprechenden Abschnitt im Wortlaut zu zitieren:

> Seitdem China und Indien für den Abendländer nicht mehr fremde Gebiete sind, die allenfalls ein Interesse haben neben Polynesien, Australien und Afrika, sondern seitdem hier ursprüngliche Entfaltungen des Menschseins mit einzigartigen geistigen Schöpfungen erkannt und geliebt wurden, ist das europäische Selbstbewußtsein in einem Wandel. Vorbei ist der europäische Hochmut, ist die Selbstsicherheit, aus der einst die Geschichte des Abendlandes die Weltgeschichte hieß, fremde Kulturen in Museen für Völkerkunde gebracht, als Gegenstand der Ausbeutung und der Neugier angesehen wurden, einst, als sogar Hegel sagen konnte: «Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden.» Europa wird sich heute seines Eigentümlichen bewußt im Kontrast und verliert damit seine Absolutheit. Die technisch-militärische Überlegenheit wird weltgeschichtlich zu einer Episode. Auf die Jahrtausende gesehen wird uns das hohe Menschsein von China bis zum Abendland gleichwertig.
>
> Die Parallele dreier selbständiger großer geistiger Entwicklungen – in China, in Indien, im Abendland – ist offenbar. Für den christlichen Glauben ist Christus die Achse der Weltgeschichte. Zu ihm hin und von ihm her geht der Gang der Dinge bis zum Weltgericht. Für eine empirische Betrachtung – die den religiösen Glauben nicht zu beeinträchtigen braucht – liegt die Achse der Weltgeschichte in den Jahrhunderten 800 bis 200 v. Chr. Es ist die Zeit von Homer bis Archimedes, die Zeit der großen alttestamentlichen Propheten und Zarathustras – die Zeit der Upanischaden und Buddhas – die Zeit von den Liedern des Shiking über Laotse und Konfuzius bis zu Tschuang-tse.
>
> In dieser Zeit wurden alle Grundgedanken der folgenden Kulturen gewonnen. Zu ihr kehrt man mit Renaissancen in China, in Indien und im Abendland immer wieder zurück. Dieser Zeit ist gemeinsam, daß in den menschlichen Grenzsituationen die äußersten Fragen auftreten – daß der Mensch sich in seiner ganzen Brüchigkeit erkennt und zugleich die Bilder und Gedanken hervorbringt, mit denen er trotzdem weiterzuleben vermag – daß die Erlösungsreligionen auftreten – daß die Rationalisierung beginnt – und daß in allen drei Gebieten am Ende ein Zusammenbruch des als kritisch empfundenen Zeit-

alters steht mit der Bildung despotischer Großreiche. Die parallele Vergegenwärtigung dieses Jahrtausends gehört zu den ergreifendsten weltgeschichtlichen Erfahrungen, die wir machen können. Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, desto ähnlicher werden wir einander. Als die drei Welten einander begegneten, konnten sie einander verstehen, denn in aller Verschiedenheit hatte es sich um das gleiche gehandelt, die Grundfragen des Menschseins. Aus diesen ähnlichen geistigen Ursprüngen sind dann in den folgenden Jahrtausenden ganz verschiedene Entwicklungen erfolgt.

Ein radikaler Unterschied Europas von China und Indien ist aber erst in den letzten vier Jahrhunderten zutage getreten: die universale Wissenschaft und Technik. Sie hat die Überlegenheit Europas gebracht, die vorübergehende Weltherrschaft, welche auf die Dauer in der Tat bedeutet, daß Technik und Wissenschaft mit allen ihren Folgen zum Weltschicksal geworden sind.

Die Fragen, die hier an die Weltgeschichte gestellt werden können, sind die Grundfragen, die das große Werk Max Webers beherrschen: Was ist das Gemeinsame in jenen drei großen Kulturen? Was ist dem Abendland eigentümlich? Warum ist diese eigentümliche Entwicklung eingetreten? Warum haben wir im Abendland Kapitalismus? Woher die Rationalisierung und ihr Inhalt? Woher die universale Wissenschaft? Woher das Ethos, das Berechenbarkeit und Voraussicht zum Lebensprinzip aller Arbeit macht im Gegensatz zu traditionalistischem Verhalten? Die Fragen finden keine endgültige Antwort. Aber sie führen als Forschungsaufgaben zu einer Klärung der Tatbestände, zum Bewußtsein der Größe und des Geheimnisses der Menschheitsgeschichte. Die Frage wendet sich forschend zurück bis in die Achsenzeit – wenn wir die Zeit um die Mitte des letzten Jahrtausends v. Chr. so nennen dürfen: Liegen in der Eigenart der Bibel und der abendländischen Antike schon die Keime oder wenigstens die Ermöglichungen dessen, was als moderne Wissenschaft und Technik erst in den letzten Jahrhunderten sich gezeigt hat?

Die geistigen Welten Chinas und Indiens sind uns unersetzlich, geworden, aber nicht nur als Kontrast zu uns selbst. Wer davon einen Hauch verspürt, kann sie nie vergessen und nicht ersetzen durch etwas, das wir im Abendlande besitzen. Aber jede Rückkehr aus der Beschäftigung mit asiatischen Werken zur Bibel und zu unseren klassischen Texten bringt uns das Gefühl des Heimatlichen, nicht nur der einzigen Erinnerungen eigener Herkunft, nicht nur des unvergleichlichen Reichtums, sondern der Freiheit des Geistes in seiner fortschreitenden Erfahrung und seiner erfüllten Dialektik. Wir werden bei län-

> gerem Verweilen in Asien müde infolge der vielen Wiederholungen, des Ausbleibens breiterer Entfaltung in der Weltverwirklichung, des Mangels an unablässig umwälzenden geistigen Bewegungen – es sei denn, daß wir aufhörten, Abendländer zu sein. Aber wir spüren doch die große endgültige Überwindung, eine unüberschreitbare Wahrheit und die Quelle einer tieferen Ruhe, als sie je ein Abendländer gewonnen hätte.

Schon für das Heidelberger Sommersemester 1947 plante Jaspers, Vorlesungen über seine universalgeschichtliche Konzeption zu halten. Er pflegte seine Vorlesungen schriftlich auszuarbeiten, aber frei vorzutragen, weil er das bloße Ablesen eines Textes «wie das Aussteigen aus der unmittelbaren philosophischen Reflexion empfunden» hätte.[11] Man kann daher annehmen, dass er schon bald nach dem Genfer Vortrag diese Verbindung von Ausarbeitung und Vortrag in Angriff nehmen wollte. Am 8. Januar 1947 schrieb er an Hannah Arendt:

> In diesem Semester lese ich noch über Deutschland – ich denke zum letzten Mal. Im nächsten Semester will ich über antike Philosophie (in China, Indien und Griechenland) lesen, reichlich übermütig bei meiner Angewiesenheit auf Übersetzungen in den asiatischen Welten. Was mir während der Nazizeit eine Wohltat war als Besinnung auf die menschlichen Grundlagen überhaupt, möchte ich jetzt in der Lehre sichtbar werden lassen. China ist mir – wenn man so übertrieben und töricht reden dürfte – fast zu einer zweiten Heimat geworden.

Diesen Plan konnte er dann aber erst in Basel realisieren, wohin er im März 1948 umzog. Am 10. April 1948 schrieb er aus Basel an Hannah Arendt: «Ich will lesen über: ‹Probleme einer Weltgeschichte der Philosophie› – beginne mit einem weltgeschichtlichen Totalaspekt, doch darüber läßt sich in Kürze nichts sagen. Der Sinn ist: Was machen wir mit der Geschichte? – und: ein Ganzes von China bis zum Abendland: Wurzel der Menschheit. Recht große Ansprüche. Wenn ich es nicht gut mache, wird es Unsinn.» Es geht also um eine «Weltgeschichte der Philosophie», und in diesem übergeordneten Rahmen dann um Geschichte. Am 22. Mai 1948 schrieb er: «Das Sommerkolleg soll gleich, wenn es gelingt, ein Buch werden: ‹Ursprung

und Einheit der Geschichte›.»[12] Der ursprünglich geplante Titel vermeidet das teleologische und deterministische Missverständnis und erfasst wesentlich präziser, worum es Jaspers geht. Doch meinen «Einheit» und «Ziel» bei Jaspers dasselbe, denn die Einheit der Geschichte ist nicht gegeben, «sie wird zum Ziel des Menschen» (325). In der Achsenzeit wird sie erstmals als Möglichkeit greifbar.

Hannah Arendt erzählte dem Herausgeber der Zeitschrift *Commentary*, die schon zwei Artikel von Jaspers auf Englisch veröffentlicht hatte, von «Ursprung und Einheit der Geschichte», und dieser wünschte sich einen Essay darüber von Jaspers (Brief vom 28. Mai 1948), den dieser am 7. Juni ablieferte: «ein kleines Stück aus meinem Manuskript. Meine Frau hat es für mich abgeschrieben». Arendt bedankte sich am 16. Juli:

> Den «Philosophischen Glauben» habe ich sofort gelesen und den ganz wunderbaren Essay für «Commentary» gleich an Cohen weitergeleitet, der Ihnen wohl selbst schreiben wird. Ja, nun machen Sie einem wieder richtig Lust, ein Weltbürger zu sein, oder richtiger, machen es wieder möglich. Das ist großartig in seiner unbefangenen ursprünglichen Natürlichkeit, in der das gesamte Abendland noch einmal aufleuchtet, und eine Landschaft beleuchtet, die es nicht mehr begrenzt. Die Relativierung des christlich-jüdischen Glaubens aus einer so klaren unerbitterten Tiefe bringt ein wirkliches Fundament für den Begriff der Menschheit und versöhnt im schönsten Sinne des Wortes. Ja, es ist eigentlich, so will mir scheinen, dies Element der Versöhnung, das Sie jetzt erst wirklich gefunden haben und das nun alles durchdringt.

Dieses Zeugnis ist umso kostbarer, als eine Reaktion auf das fertige Buch, das Jaspers später an Hannah Arendt schickte, in den Briefen nicht greifbar wird. Es handelt sich bei dem Essay um den Text, den Jaspers unter dem Titel «Die Achsenzeit der Weltgeschichte» im *Merkur* (Jahrgang 1, 1948/49, Nr. 6, 3–9) veröffentlichte. Die englische Übersetzung von Ralph Manheim erschien unter dem Titel *The Axial Age in Human History. A Base for the Unity of Mankind* (*Commentary* vol 6 Nr. 5, November 1948, 430–435). Am 31. Oktober konnte Arendt vermelden:

> Ihr Artikel für «Commentary» ist glänzend übersetzt und kommt, soviel ich weiß, in diesem Monat heraus. Ich habe bereits vor 2 Wochen

> Korrekturen gelesen. Bei wem wird «Ursprung und Ziel der Geschichte» erscheinen? Das wäre sehr wichtig hier zu haben, und ich bin eigentlich sicher, daß das ganz selbstverständlich an Sie herantreten wird.

Bereits am 19. September 1948 hatte Jaspers Arendt den Abschluss des Buchs berichtet: «Meine Sommervorlesung habe ich in den Ferien zu einem Buch redigiert: «Vom Ursprung und Ziel der Geschichte» – übermütig, wie immer, weit über meine Kräfte. Aber, was einem Freude macht, soll man doch tun.» Die englische Übersetzung von Michael Bullock erschien 1953 unter dem Titel *The Origin and Goal of History* bei Yale University Press. Es ist interessant, dass Jaspers' Buch schon so früh auf Englisch vorlag. So ist es alles andere als ein Zufall, dass die These von der Achsenzeit, die in Deutschland wenig Resonanz fand, gerade in den USA, wenn auch mit fünfundzwanzigjähriger Verspätung, zündete und erst auf diesem Umweg, vermittelt durch Shmuel N. Eisenstadt, auch in Deutschland aufgenommen wurde.

3. Die Achsenzeit als (existenz-)philosophisches Projekt

Aus dem Briefwechsel mit Hannah Arendt geht hervor, dass Jaspers seine geschichtsphilosophische Intervention im philosophischen und nicht im wissenschaftlichen Sinne meinte. Da er selbst als Mediziner, also Naturwissenschaftler, begonnen hatte, wusste er zwischen Philosophie und Wissenschaft streng zu unterscheiden. In einem Gespräch mit dem Theologen Heinz Zarndt über sein Buch *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* ging es zwar vor allem um den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie, aber man war sich einig, dass beide im Gegensatz zur Wissenschaft standen und darin zusammengehörten.

> Theologie und Philosophie haben es beide nicht zu tun mit Gegenständen in der Welt, die die Wissenschaften erkennen, sondern mit jenem Ursprung, aus dem wir leben. Darum ist der Gegensatz nicht der

> von Glaube und Erkenntnis, sondern ist der Unterschied des Glaubens, der denkend sich zum Bewußtsein bringt und dann Glaubenserkenntnis heißt, ob philosophische oder theologische. Dieses Denken und Erkennen in Philosophie und Theologie ist grundsätzlich unterschieden vom wissenschaftlichen Erkennen.[13]

Vom Ursprung gehört eher auf die Seite der Philosophie als auf die der Wissenschaft. Im Grunde geht es in diesem Buch nicht um den Ursprung der Geschichte, sondern der Philosophie. Die neuere Achsenzeit-Debatte, die 1975 in den USA einsetzte, stellt den Versuch dar, Jaspers' philosophischen Ansatz vonseiten der betroffenen Disziplinen im Sinne der Wissenschaft aufzugreifen und in «wissenschaftliches Erkennen» zu übersetzen, was nicht ohne Missverständnisse abgehen kann.

Nun steht aber auch das, was Jaspers unter Philosophie versteht und betreibt, in deutlichem Gegensatz zur «Schulphilosophie». Zwei Erfahrungen sind es, die Jaspers' Wirken als Philosoph von Anfang bis Ende bestimmen: seine Ausbildung und Praxis als Psychiater, und das Vorbild Max Webers. Diesen beiden Impulsen verdankt sich die Verbindung von Empirie und Theorie, ausgebreiteter Sachkenntnis und spekulativer Kühnheit, objektiven Daten und subjektiver Deutung, die Jaspers' Denk- und Schreibstil kennzeichnet. Das Bestehen auf der empirischen Basis äußert sich in der Emphase, mit der er von dem, was ich «Anquetils Beobachtung» nenne, immer als von dem «Tatbestand» spricht. Die Abschnitte 1. und 3. des Unterkapitels c. «Prüfung der These von der Achsenzeit» sind überschrieben mit «Ist der Tatbestand gegeben?» und «Welche Ursache hat dieser Tatbestand?».

Im ersten Abschnitt diskutiert Jaspers mit der ihm eigenen selbstkritischen Redlichkeit drei mögliche Einwände: 1. «Das Gemeinsame sei scheinbar.» Dieser Einwand liegt in der Tat nahe, wenn man an die griechischen Vorsokratiker und die biblischen Propheten oder den Buddhismus denkt. Dem hält er entgegen, dass die Unterschiede auf der Oberfläche, die Gemeinsamkeiten in der Tiefe liegen. 2. «Die Achsenzeit sei überhaupt kein Tatbestand, sondern das Ergebnis eines Werturteils. Aus einem Vorurteil werden Werke jener Zeit so übermäßig hoch geschätzt.» Dem stellt er sein Spiegel-Argument des

kommunikativen Verstehens gegenüber, auf das noch einzugehen sein wird. Jaspers blickt auf die Achsenzeit wie in einen Spiegel, «und diese Anschauung ist Verstehen und Werten in eins, ist darin das Ergriffensein, weil wir als wir selbst betroffen sind, weil es uns angeht, als unsere Geschichte.» 3. «Diese Parallele habe keinen geschichtlichen Charakter.» Die Antwort auf diesen Einwand bildet den zweiten Abschnitt. Dort führt Jaspers aus, dass die Geschichte voll kurioser Parallelen in unverbundenen Kulturen ist:

> Nur hier in der Achsenzeit haben wir diese Parallele, die keinem allgemeinen Gesetz folgt, vielmehr eine eigentlich geschichtliche, einmalige Tatsache ist von einem allumfassenden, alle geistigen Erscheinungen in sich schließenden Charakter. Die Achsenzeit ist die einzige, die weltgeschichtlich universal eine Parallele im Ganzen ist und nicht bloß eine Koinzidenz besonderer Erscheinungen.

Diese Passage verdient es, in extenso zitiert zu werden. Hier wird deutlich, wie sehr der christliche Begriff der Offenbarung bei Jaspers' Konzeption Pate gestanden hat: nicht im Sinne des gleichzeitigen Stattfindens an verschiedenen Orten, sondern im Sinne einer «geschichtlichen, einmaligen Tatsache von allumfassendem, alle geistigen Erscheinungen in sich schließendem Charakter», durch die sich die Geschichte in vorher und nachher trennt. Viele, wenn auch nicht gleichzeitige Gemeinsamkeiten gibt es auch in den vorachsenzeitlichen Hochkulturen, «eine Welt, die zur Grundlage der Achsenzeit wurde, aber in ihr und durch sie unterging».

Der dritte Abschnitt widmet sich der Frage: «Welche Ursache hat dieser Tatbestand?» Jaspers geht alle ihm bekannten Erklärungen (Lasaulx, Strauß, Keyserling, Alfred Weber) durch, lehnt alle ab und betont: «Niemand kann zureichend begreifen, was hier geschah und zur Achse der Weltgeschichte wurde!» Auch das erinnert an die christliche Lehre von der Offenbarung. Die Achsenzeit ist Tatbestand und Mysterium zugleich. Jaspers will ihn verstehen, aber nicht erklären. Der Begriff «Achse» stammt aus dem Christentum:

> Geschichtsphilosophie hatte im Abendland ihren Grund im christlichen Glauben. In den großangelegten Werken von Augustin bis

> Hegel sah dieser Glaube den Gang Gottes in der Geschichte. Gottes Offenbarungshandlungen sind die entscheidenden Einschnitte. So sagte noch Hegel: Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her; die Erscheinung des Gottessohns ist die Achse der Weltgeschichte. Für diese christliche Struktur der Weltgeschichte ist unsere Zeitrechnung die tägliche Bezeugung. (19)

Mit diesem Satz beginnt Jaspers das erste Kapitel. Rückblickend stellt er noch einmal klar, wie er den Begriff der Achse versteht:

> Achse war nicht gemeint als das verborgene Innere, um das sich jederzeit der Vordergrund der Erscheinungen dreht, dieses selber Zeitlose durch alle Zeiten sich Erstreckende, das eingehüllt ist in die Staubwolken des nur Gegenwärtigen. Vielmehr war Achse genannt ein Zeitalter um die Mitte des letzten Jahrtausends vor Christus, für das alles Vorhergehende wie Vorbereitung erscheinen kann und auf das sich alles Folgende faktisch und oft in hellem Bewußtsein zurückbezieht. *Die Weltgeschichte des Menschseins hat von hier her ihre Struktur.* Es ist keine Achse, von der wir Absolutheit und Einzigkeit für immer behaupten dürften. Sondern es ist die Achse der bisherigen kurzen Weltgeschichte, das, was im Bewußtsein aller Menschen den Grund ihrer solidarisch anerkannten geschichtlichen Einheit bedeuten könnte. Dann wäre diese reale Achsenzeit die Inkarnation einer idealen Achse, um die sich das Menschsein in seiner Bewegung zusammenfindet. (324)

Um den Begriff der Achse gruppieren sich die Begriffe «Offenbarung» («Die Offenbarung der Achsenzeit», 334) und «Durchbruch». Im weiteren Umkreis stehen «Grenzsituation», «Existenz» und «Transzendenz». Der von Jaspers benutzte Begriff «Durchbruch» ist unverkennbar die säkulare Form von Offenbarung. Er enstpricht ziemlich genau Anquetils Begriff «Revolution» («Damals ereignete sich in der Natur eine Art Revolution, die an Teilen der Erde Genies hervorbrachte, die der Welt den Ton angeben sollten») und steht im Gegensatz zu Hegels Konzept von Evolution. An die Stelle des Gottes, der sich im Krippenkind von Betlehem offenbart hat, tritt bei Jaspers die Wahrheit, zu der die Menschheit in der Achsenzeit «durchbricht».

> Der große Durchbruch ist wie eine Einweihung des Menschseins. Jede spätere Berührung mit ihm ist wie eine neue Einweihung. Seitdem sind nur die eingeweihten Menschen und Völker im Gang der eigentlichen Geschichte. Aber diese Einweihung ist kein verborgenes, ängstlich behütetes Geheimnis. Vielmehr ist es in die Helligkeit des Tages getreten, in grenzenlosem Mitteilungswillen, sich aussetzend jeder Prüfung und Bewährung, sich zeigend jedem, aber doch «offenbares Geheimnis», insofern es nur erblickt, wer für es bereit ist, durch es verwandelt zu sich selbst kommt. Die neue Einweihung geschieht in Interpretation und Aneignung. Bewußte Überlieferung, autoritative Schriften, Studium werden unerläßliches Lebenselement. (80)

Wahrheit ist bei Jaspers eine Frage der «Kommunikation». Der Begriff nimmt eine zentrale Stelle in seiner Philosophie ein. Niemand besitzt die Wahrheit, aber man kann sich ihr nähern in Gespräch und Austausch. «Erkenntnis ist Mitteilung» ist ein Kapitel seines Hauptwerks *Von der Wahrheit* überschrieben, das 1947 erschien und in der gleichen Zeit wie *Vom Ursprung* entstand.[14] «Die Bewegung des Erkennens hat stets die Form des Sichmitteilens» (370). Ohne den Anderen kann es keine Erkenntnis geben. Die Achsenzeit ist «wie eine Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation» (41). Erstmals in der Geschichte schafft der Durchbruch die Grundlage eines transkulturellen Verstehens. «Sie beschränkt sich zwar auf China, Indien und das Abendland, hat aber, obgleich zunächst noch ohne Berührung dieser drei Welten, die Universalgeschichte begründet, alle Menschen geistig in sich hineingezogen» (41). Die christliche Offenbarung ist «die Gestalt geschichtlich partikularen Glaubens. Das aber, worauf alle Menschen sich verbinden können, ist nicht Offenbarung, sondern muss die Erfahrung sein» (41).

> Wir wurzeln über unseren geschichtlich besonderen Ursprung hinaus in dem einen Ursprung, der uns alle umfängt. Von ihm her wird die grenzenlose Kommunikation gefordert, die in der Welt der Erscheinung der Weg ist, auf dem Wahrheit an den Tag kommt. Miteinanderreden ist daher nicht nur in Daseinsfragen für unsere politische Ordnung, sondern in jedem Sinne unseres Seins der unerläßliche Weg. Aber nur aus Glauben hat solches Miteinanderreden Antrieb und Gehalt: aus dem Glauben an den Menschen und seine Möglichkeiten, aus

> dem Glauben an das Eine, das die Verbindung aller führen kann, aus dem Glauben, daß ich selbst nur werde mit dem Werden des anderen Selbst. (276)

In Jaspers' späterer Philosophie, schreibt Dieter Henrich,

> hat die Lehre von der Unbedingtheit und der inneren Unendlichkeit der Kommunikation eine zentrale und für Jaspers' Überzeugungen charakteristische Stellung. Sie ist nicht unabhängig von der Einsicht und der persönlichen Gewißheit, daß auch noch in der unüberwindlichen Trennung das Ungetrennte als solches gegenwärtig sein kann und ist. In der «Philosophischen Logik» (1947) ist Kommunikation zum Definiens der Vernunft selber geworden, die als solche auf Ideen ausgeht und so über alle Trennungen hinweggreift. Worin der Mensch mehr ist als das, woran er sein Leben bindet, und was auch diese Bindung beglaubigt und frei macht, ist ihre Bewährung in der Kommunikation und damit in der Solidarität mit anderem und als solchem durchaus nicht einstimmigem Dasein.[15]

Wie der Einzelne erst durch Kommunikation zu sich findet, so auch die Kulturen der Welt. Die Achsenzeit erschließt erstmals die Möglichkeit weltumspannender Kommunikation und führt eine Epoche geistiger Globalisierung herauf. Zwar kommunizierten Konfuzius, Buddha, Zarathustra, Jesaja und Xenophanes nicht miteinander. Sie hätten sich aber verstanden.

Jaspers' *Vom Ursprung* ist eine dezidiert existenzialistische Geschichtsphilosophie, die Begriffe einer existenzialistischen Anthropologie auf die Ebene der Menschheit transponiert. «Die Achsenzeit», stellte Aleida Assmann fest, «hat für die Menschheitsgeschichte dieselbe Bedeutung, die die ‹Grenzsituation› für die individuelle Lebensspanne besitzt.»[16] Wir müssen daher zum Verständnis dieses Projekts noch eine andere Begriffsfamilie hinzunehmen, die sich um Jaspers' Begriff von Existenz gruppiert: «Antinomie», «Grenzsituation» und «Transzendenz». Der Begriff der Grenzsituation begegnet schon in Jaspers' früher Schrift *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919 (102–251) und wird dort anhand von vier Beispielen entfaltet: Kampf, Tod, Zufall, Schuld. Alle vier Formen einer Grenzsituation

verbinden sich in der Situation, in der Jaspers seine Hauptwerke der Jahre 1945–1947 schrieb: *Von der Wahrheit*, *Die Schuldfrage* und *Vom Ursprung*: Kampf in der extremen Form von Krieg, Tod in dem, was ständig um ihn herum geschah und ihm selbst mit seiner Frau bis zur Befreiung vor Augen stand, Zufall,[17] und das heißt hier sowohl Kontingenz wie Schicksal, sowie Schuld, die selbst er, der Verfolgte, als «moralische» und «metaphysische Schuld» empfindet. Auch das Hauptwerk *Der philosophische Glaube* ist aus Basler Gastvorlesungen des Jahres 1947 entstanden. Mit einigem Recht kann man die Jahre von 1945–1947 als eine Achsenzeit in Jaspers' persönlicher Erfahrung bezeichnen.

Auch die *Psychologie der Weltanschauungen* entstand in einer unmittelbaren Nachkriegszeit: der des Ersten Weltkriegs. In der Grenzsituation ereignet sich für den Menschen das Heraustreten aus der Alltäglichkeit des «Daseins» in den Ausnahmezustand der Existenz. Existenz ist bei Jaspers also nicht wie bei Heidegger ein Synonym für Dasein, sondern eine Grenzerfahrung, die ihn vor eine Entscheidung, ein Entweder – Oder, stellt. Entscheidungen setzen Antinomien voraus, die im Alltag verdeckt bleiben und unreflektiert hingenommen werden, in der Grenzsituation jedoch klar hervortreten und zur Entscheidung zwingen. «Entscheidung» war ein sehr weit – von Oswald Spengler bis Paul Tillich – verbreitetes Schlüsselwort des «radikalen Denkstils» (Aleida Assmann) in der Zwischenkriegszeit, erinnert aber im Besonderen auch an Carl Schmitts Lehre vom «Ernstfall» in seiner Schrift *Der Begriff des Politischen* (1928).[18] Gegenseitige Beeinflussung ist nicht anzunehmen, aber beiden liegt natürlich Max Webers Konzept der ausdifferenzierten Wertsphären zugrunde, in denen sich der «ewige Kampf der alten, vielen Götter» noch einmal wiederholt.[19] Auch Carl Schmitts Schriften der Zwanzigerjahre tragen ein unverkennbar existenzialistisches Gepräge. Das «Heraustreten» (Ex-sistenz, von ex-sistere) konfrontiert den Menschen mit der Transzendenz. Unter Transzendenz versteht Jaspers das «Ganze», zu dessen Erfassen der Mensch außerstande ist, sowohl was seine eigene Ganzheit als auch was das Ganze von Welt und Geschichte betrifft. Alles Erkennen ist Stückwerk, wie schon Paulus wusste. Er kann dem Ganzen aber nahekommen in den Momenten der Grenzsituation. Das Ganze ist «das Umgreifende», wie

Jaspers es, einen vorsokratischen und vor allem aristotelischen Begriff (τὸ περιέχον) aufnehmend,[20] nennt.

Ein weiterer zentraler Begriff in Jaspers' existenzialistischer Geschichtsphilosophie ist das *Scheitern*. «Das Geschichtliche ist das Scheiternde, aber das Ewige in der Zeit», heißt es einigermaßen kryptisch. «Geschichte ist das Geschehen, das in sich, quer zur Zeit, in Tilgung der Zeit, das Ewige erfasst.»[21] Das Geschichtliche ergibt sich aus der «Unvollendung»: «aus ständiger Unvollendung in der Geschichte muss es ständig anders werden. Die Geschichte ist aus sich selbst heraus nicht abschließbar.» In seinem vergeblichen Streben nach Vollkommenheit kann der Mensch nur scheitern «in dem tiefen Sinne, der an kein Ende der Deutung kommt. Das Tragische wird Wirklichkeit und Bewusstsein zugleich.» Zum Scheitern, so könnte man in Abwandlung eines Satzes von Thomas Mann sagen, «zum Scheitern gehört Geist».[22] Diesen Geist aber hat sich die Menschheit erst in der Achsenzeit erworben, und dies auch nur im westlichsten der drei Kulturkreise der Achsenzeit: «Nur das Abendland kennt das Tragische.» (90)

Für Jaspers ist auch die Achsenzeit selbst gescheitert. «Auch die Achsenzeit ist gescheitert», schreibt er (42) und fügt hinzu: «Es ging weiter.» Sie scheiterte an dem, wie es weiterging: an dem «Reichsgedanken …, der am Ende der Achsenzeit zu neuer Kraft kommt und diese Zeit politisch beendigt» (26): das Reich der Han-Dynastie in China, das Sassanidenreich in Persien, die Diadochenreiche im hellenistischen Mittelmeerraum und Vorderen Orient, das Römische und das Byzantinische Reich. Axiales Denken blüht nur in Zeiten konkurrierender Mächte. Der Reichsgedanke, «ursprünglich das Kultur-schöpferische Prinzip» (in den archaischen Hochkulturen), «wird jetzt das Prinzip der Einsargung und Stabilisierung einer untergehenden Kultur. Es ist, als ob das einmal die Menschheit emportreibende Prinzip, das faktisch despotisch war, nun bewußt despotisch wieder durchbräche, um nun aber wie der Frost erstarren zu machen und zu konservieren.» (26) Was das Byzantische Reich, die arabischen Gelehrten und die irische Kirche im Westen, die Brahmanen und das Reich der Han im Osten «wie der Frost erstarren machte» und konservierte, war die Achsenzeit. Ohne diese Erstarrung aber, das heißt Kanonisierung – das wäre Jaspers' negativer Ein-

schätzung der Spätantike entgegenzuhalten –, hätten wir davon keine Kunde, würden ihre Texte nicht lesen, nicht in ihren Kategorien denken, nicht in ihren Religionen leben. Kanonisierung bedeutet nicht «Erstarrung», sondern Bewahrung, und Bewahrung erfordert eine unablässige kommentierende Arbeit. Für Jaspers aber ist, wie schon für Max Weber, Tradition nur «dumpfes Beharren».[23] Bewegung ist alles, Geist, Verstehen, Kultur. Das folgte für Max Weber aus seiner fortschrittsorientierten, wenn auch tragisch grundierten («stahlhartes Gehäuse») Modernisierungstheorie und für Jaspers aus seiner existenzialistischen Geschichtsphilosophie.[24]

Auch die Achsenzeit ist nichts Stabiles und daher auch kein «Tatbestand», keine uns gegebene Geschichtsepoche, sondern eine regulative Idee, die in Zeiten despotischer Reiche – und hätte es je ein despotischeres, geistfeindlicheres Reich gegeben als das «Dritte Reich»? – verblasst. Jaspers' Konzeption der Achsenzeit oder vielmehr der «Axialität» hat man also durchaus in dynamischem Sinne zu verstehen, als eine Spannung zwischen Axialisierung und Deaxialisierung, die die Geschichte seit ihrem «Ursprung» bestimmt.[25]

Die achsenzeitlichen Errungenschaften vererben sich nicht, sondern sind eine Sache des – wie wir heute sagen – «kulturellen Gedächtnisses», das immer gefährdet ist und immer auf bewusster kultureller Arbeit beruht. Der Mensch braucht dieses Gedächtnis, um sich gegen den «Absolutismus der Wirklichkeit» (Blumenberg)[26] zu behaupten: «Durch Bewusstsein und Erinnerung, durch Überlieferung geistigen Erwerbes, – damit geschieht die Befreiung von der bloßen Gegenwart» (70). In dem Abschnitt «Vererbung und Tradition» kommt Jaspers der Konzeption eines kulturellen Gedächtnisses am nächsten. Er scheint mir in unserem Zusammenhang wichtig genug, um ihn in extenso anzuführen:

> Wir Menschen sind zugleich Natur und Geschichte. Unsere Natur zeigt sich in der Vererbung, unsere Geschichte in der Tradition. Der Stabilität durch die Vererbung, die uns als Naturwesen Jahrtausende lang gleich erscheinen läßt, steht gegenüber die Gefährdetheit unserer Tradition: das Bewußtsein kann absinken, kein geistiger Erwerb von Jahrtausenden ist unser verläßlicher Besitz. Der Geschichtsprozeß kann abreißen durch Vergessen, durch Verschwinden des geschichtlich Erworbenen. Auch die fast bewußtlose Stabilität der Lebens- und

> Denkungsart durch Gewohnheit und unbefragten Glauben, welche im Gesamtzustand der allgemeinen gemeinschaftlichen Verhältnisse täglich geformt wird und anscheinend in der Tiefe fixiert ist, gerät ins Schwanken durch bloße Änderung jenes Gesamtzustandes. Dann löst sich der Alltag von der Überlieferung, hört das geschichtlich erwachsene Ethos auf, zerbröckelt die Lebensform, erwächst die absolute Unverläßlichkeit. Der atomisierte Mensch wird beliebige Masse ungeschichtlicher Anhäufung von Leben, das aber als menschliches Leben in Unruhe und Angst, sei es offen, sei es verborgen, verschleiert durch vitale Kraft seines Daseins dahinlebt.
>
> Kurz, wir sind Mensch noch nicht durch Vererbung, sondern immer erst durch den Gehalt einer Tradition. In der Vererbung besitzt der Mensch etwas praktisch Unzerstörbares, in der Tradition etwas absolut Verlierbares.
>
> Tradition führt in den Grund der Vorgeschichte zurück. Sie umfaßt alles, was nicht biologisch vererbbar, aber geschichtliche Substanz des Menschseins ist.
>
> Die lange Vorgeschichte, die kurze Geschichte, – was kann dieser Unterschied bedeuten?
>
> Es steht am Anfang der Geschichte, aus der Vorgeschichte erworben, gleichsam ein Kapital des Menschseins, das nicht vererbbare biologische, sondern geschichtliche Substanz ist, ein Kapital, das wachsen oder vergeudet werden kann. Es ist etwas, das vor allem Denken wirklich ist, was nicht zu machen und nicht absichtlich hervorzubringen ist.
>
> Diese Substanz wird erst erfüllt und klar durch die in der Geschichte sich vollziehende geistige Bewegung. In ihr geht sie Verwandlungen ein. Vielleicht treten in der Geschichte neue Ursprünge auf, die als Wirklichkeiten – das größte Beispiel: die Achsenzeit – wiederum Voraussetzungen sind. Aber das geschieht alles nicht im Ganzen mit den Menschen, sondern nur in der Höhe Einzelner, blühend und wieder vergessen, mißverstanden und verloren.
>
> Es ist eine Richtung in der Geschichte auf Loslösung von den substantiellen Voraussetzungen, von der Tradition auf den Punkt des bloßen Denkens, als ob aus diesem Substanzlosen der ratio etwas hervorgebracht werden könnte. Es ist die Aufklärung, die, sich selbst verkehrend, nichts mehr aufklärt, sondern ins Nichts führt. (293 f.)

Dieser Begriff von Tradition im Gegensatz zur biologischen Vererbung kommt dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses sehr nahe.

Was fehlt, ist allerdings der Begriff der Kultur. Jaspers versteht dieses aus der Vorgeschichte erworbene und nur kulturell, nicht biologisch vererbbare Erbe als etwas allgemein Menschheitliches, eine anthropologische Universalie, und nicht als eine spezifische kulturelle Prägung. Dagegen – und das ist der Begriff von Kultur, der der Konzeption des Kulturellen Gedächtnisses zugrunde liegt – wird Kultur von Uspenskij und Lotman als «das nichtvererbbare Gedächtnis eines Kollektivs» verstanden, «das in einem bestimmten System von Verboten und Vorschriften seinen Ausdruck findet».[27] Jaspers' Begriff von Tradition ist zu weit, wenn er ihn auf die Menschheit im Ganzen und ihre vermeintlich gemeinsame Vorgeschichte bezieht, und zu eng, wenn er sich auf die Kultur beziehen soll, denn in einer Kultur gibt es immer eine Vielfalt von Traditionen.

Im Hinblick auf die von Alfred Heuß getroffene Unterscheidung zwischen «Geschichte als Erinnerung» und «Geschichte als Wissenschaft», die Aleida Assmann auf Nietzsche zurückführt,[28] steht Jaspers mit seinem Achsenzeit-Konzept auf der Seite der Erinnerung. «Geschichte als Wissenschaft» beruht auf den aus systematischem Archivstudium erschlossenen Quellen, «Geschichte als Erinnerung» dagegen beruht auf den Formen, in denen die Vergangenheit im Bewusstsein der fortschreitenden Gegenwart lebendig geblieben ist und gebraucht wurde. Genau darum geht es Jaspers: er erinnert an die Achsenzeit, um die gegenwärtige Krise zu bewältigen, und stellt sich dadurch auf die Seite der «Geschichte als Erinnerung». Jaspers brauchte, mit Nietzsche zu reden, «die Historie, aber nicht wie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens sie braucht».[29] Dagegen ist die 1975 einsetzende Beschäftigung mit der Achsenzeit als Versuch zu verstehen, dieses Konzept auf die Seite der Geschichte als Wissenschaft herüberzuholen.

4. Topoi des Axialen

Was «Axialität» sein könnte, beschreibt Jaspers mithilfe folgender Kriterien, die eng miteinander zusammenhängen und sich auseinander ergeben:

a) «Der Mensch wird sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst.»
b) «Das geschah in Reflexion. Bewusstheit machte noch einmal das Bewusstsein bewusst, das Denken richtete sich auf das Denken.»
c) Infragestellung der unbewusst geltenden Anschauungen, Sitten und Zustände. Implizites wird explizit und damit verworfen.
d) Vom Mythos zum Logos, Verwerfung des mythischen Denkens
e) Vergeistigung
f) Geburt der Philosophie
g) Aufschwung des spekulativen Gedankens «zum Sein selbst» (Denken des Einen)
h) Sehnsucht nach Befreiung und Erlösung
i) Geschichte wird Gegenstand des Nachdenkens

Die beiden ersten Merkmale des «Axialen», Bewusstwerdung des «Seins im Ganzen» und Reflexion, muss man zusammennehmen. Ohne Reflexivität würde die Bewusstwerdung auf alle großen Mythen passen – Gilgamesch, Osiris usw. –, die es lange vor der Achsenzeit gab. Mit der Reflexivität zusammen aber, die die mythische Spekulation kritisch hinterfragt, entsteht etwas, was es vermutlich tatsächlich nicht vor dem 6. Jahrhundert in Griechenland und woanders gegeben habt. Zugleich ergeben beide Punkte zusammen nicht nur ein zentrales Charakteristikum axialen Denkens, sondern vor allem ein intellektuelles Selbstporträt von Jaspers selbst. Das erste Kriterium betrifft die Leitfrage seines Forschens schon als Psychiater. Das «Sein im Ganzen», erst bezogen auf das Leib-Seele-Kontinuum, dann auf die «Psychologie der Weltanschauungen» und schließlich auf das «Umgreifende», das Eine und Ganze, die Transzendenz, die nicht außerweltlich, nicht Gott, aber allem menschlichen Erkennen entzogen ist, dessen Grenzen Jaspers immer betont: Hier haben wir in nuce Jaspers' Philosophie, die immer auf das «Sein im Ganzen» zielt bei äußerster Bewusstheit der Grenzen, die menschlicher Erkenntnis gesetzt sind. Das zweite Kriterium macht den Gegensatz zum mythischen Denken deutlich. Dabei ist der Begriff eines «Denkens zweiter Ordnung» auf zwiefache Weise zu verstehen. Zum einen im Sinne einer kritischen, «entmythologisierenden» Reflexion, der die mythisch-spekulative Tradition unterzogen

wird, wofür die allegorische und historisierende Mythendeutung (zum Beispiel bei Plutarch oder Euhemeros) stehen kann, zum anderen die logische Disziplinierung des Denkens (etwa der Satz vom ausgeschlossenen Dritten), durch die sich das griechische vom «wilden» Denken (Lévi-Strauss[30]) absetzt. Reflexivität im ersten Sinne findet man schon in altägyptischen Texten des frühen 2. Jahrtausends, im zweiten Sinne scheint es sich um eine exklusive Errungenschaft des griechischen Denkens zu handeln.[31]

Beim dritten Kriterium, der «Infragestellung der unbewusst geltenden Anschauungen, Sitten und Zustände. Implizites wird explizit und damit verworfen» (c), muss man differenzieren. Das Explizitwerden impliziten Wissens ist etwas anderes als dessen Verwerfung. Ein typisches Verfahren ist es, vom Verbot einer Handlung auf deren bis dahin unhinterfragte Praxis zu schließen. Wenn es in der Bibel heißt «Du sollst dich nicht durch Geschenke bestechen lassen» (Ex 23,8), kann man einerseits den hohen Standard der geforderten Praxis bewundern, andererseits aber auch auf bis dato selbstverständliche Mißstände schließen. Auch das Verbot «Du sollst das Böcklein nicht kochen in seiner Mutter Milch» (Ex 23,19b) lädt zu Rückschlüssen auf die kanaanäische Küche ein. Noch heute gibt es im Libanon ein Lammgericht namens *laban 'ummu* «Milch seiner Mutter», bei dem sich vermutlich niemand groß Gedanken macht.[32] Hier und in unzähligen ähnlichen Fällen geht es sicher um das Explizitmachen zum Zweck der Abgrenzung und Verwerfung. Etwas ganz anderes aber ist, was man mit einem Begriff Aleida Assmanns die «Exkarnation» impliziten Wissens nennen könnte,[33] wenn aus welchen Gründen auch immer lebendige Traditionen abbrechen. Dies war im Alten Ägypten etwa gegen Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. der Fall, als das «Alte Reich» zusammenbrach. Daraus entstand die Tradition der Lebenslehren, die die bis dahin impliziten bzw. mündlich tradierten Normen des Zusammenlebens verschrifteten.[34]

Von einer «Verwerfung des mythischen Denkens» (d) kann in Asien überhaupt nicht und im Westen nur eingeschränkt die Rede sein. Der Schritt «vom Mythos zum Logos» kennzeichnet die Entstehung der griechischen Philosophie und Geschichtsschreibung, und nur diese. Den griechischen Rationalismus zum Merkmal eines allgemeinen menschheitlichen Entwicklungsschritts zu machen,

scheitert bei genauerem Hinsehen erstens an der dem Mythos eigenen Rationalität (siehe Blumenberg, *Arbeit am Mythos*) und zweitens an der bis heute andauernden Wirksamkeit des mythischen Denkens.

Was Jaspers mit «Vergeistigung» (e) meint, wird aus seiner Veranschaulichung des Begriffs nicht recht deutlich:

> Diese gesamte Veränderung des Menschseins kann man Vergeistigung nennen. Aus dem unbefragten Innesein des Lebens geschieht die Lockerung, aus der Ruhe der Polaritäten geht es zur Unruhe der Gegensätze und Antinomien. Der Mensch ist nicht mehr in sich geschlossen. Er ist sich selber ungewiß, damit aufgeschlossen für neue, grenzenlose Möglichkeiten. Er kann hören und verstehen, was bis dahin niemand gefragt und niemand gekündet hatte. Unerhörtes wird offenbar. Mit seiner Welt und sich selbst wird dem Menschen das Sein fühlbar, aber nicht endgültig: die Frage bleibt. (23)

Das setzt Annahmen über den «vorachsenzeitlichen» Menschen voraus, die man heute nicht mehr unterschreiben würde. War dieser Mensch «in sich geschlossen», «seiner gewiss», «verschlossen für neue, grenzenlose Möglichkeiten»? Konnte er nicht «hören und verstehen, was bis dahin niemand gefragt und niemand gekündet hatte»? Lebte er im «unbefragten Innesein des Lebens», in der «Ruhe der Polaritäten», ohne «Unruhe der Gegensätze und Antinomien»? Das alles wäre an der reichen Überlieferung Ägyptens und Babyloniens zu prüfen, und es lässt sich jedenfalls aus ägyptologischer Sicht klar widerlegen.

In seiner Studie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, die 1939 erschien, hat Sigmund Freud ein kleines Kapitel mit «Der Fortschritt in der Geistigkeit» überschrieben. Den entscheidenden Durchbruch oder Fortschritt in der Geistigkeit sah Freud im Bilderverbot:

> Unter den Vorschriften der Mosesreligion findet sich eine, die bedeutungsvoller ist, als man zunächst erkennt. Es ist das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, also der Zwang, einen Gott zu verehren, den man nicht sehen kann. Wir vermuten, daß Moses in diesem Punkt die Strenge der Atonreligion überboten hat; vielleicht wollte er nur kon-

> sequent sein, sein Gott hatte dann weder einen Namen noch ein Angesicht, vielleicht war es eine neue Vorkehrung gegen magische Mißbräuche. Aber wenn man dieses Verbot annahm, mußte es eine tiefgreifende Wirkung ausüben. Denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, strenggenommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen.[35]

Das jüdische Bilderverbot ist ohne Zweifel ein sehr viel schlagenderes Beispiel für das, was man mit Jaspers «Vergeistigung» nennen könnte. Nur hat es keine Analogien in den anderen «Kulturen der Achsenzeit». Ein anderes Beispiel für «Vergeistigung» ist die von Hans Wenschkewitz beschriebene «Spiritualisierung der Kultusbegriffe»,[36] die dieser zwar erst im Neuen Testament findet, die aber auch im Alten Testament eine lange Geschichte hat und in dieser Tradition steht. Sie begegnet vor allem bei den frühen israelitischen Propheten, die den Opferkult kritisieren und darauf bestehen, dass es Gott vor allem um Gerechtigkeit geht. Die Witwen und Waisen sind ihm wichtiger als Weihrauch und Opferlämmer. Das Ideal der *thysia logike*, des rein geistigen, spiritualisierten Opfers in Gestalt von Gebet und Lobpreis, breitete sich in der römischen Kaiserzeit in der ganzen jüdischen, christlichen und heidnischen Welt aus.[37]

Ähnliche Beispiele für «Vergeistigung» finden sich bereits in viel älteren ägyptischen Texten. In der Lehre für Merikare aus dem frühen 2. Jahrtausend v. Chr. heißt es: «Statte dein Haus in der Nekropole reich aus, und zwar durch Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit», und «angenommen wird das Verhalten des Rechtschaffenen eher als der Opferstier des Übeltäters».[38] In einer späteren Lehre aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. liest man: «Nützlicher ist ein Buch als ein gravierter Grabstein, … ein Buch schafft Grab und Pyramide im Herzen dessen, der ihren (der Autoren) Namen ausspricht.»[39] Was Max Weber unter «Rationalisierung» und «Entzauberung der Welt» verstand, kann man auch «Vergeistigung» nennen. Weber sah darin das wichtigste Element religiöser Evolution, wenn er auch (mit großem Recht) von einer allgemeinen religiösen Evolution nichts wissen wollte. Man hat den Eindruck, dass der Religion eine Tendenz zur Vergeistigung im Sinne von Spiritualisierung und Ethisierung seit

ihren der «Achsenzeit» weit vorausliegenden Anfängen eingeschrieben ist.

Über das Kriterium der «Geburt der Philosophie» (f) müssen hier nicht viele Worte verloren werden. Zweifellos gehört es zu den großen Verdiensten von Karl Jaspers' «Weltphilosophie», die chinesischen und indischen Denker in den westlichen Begriff von Philosophie einbezogen und diesen damit in den Grenzen des eurasischen Feldes universalisiert zu haben. Ebenso zweifellos stellt die Geburt der Philosophie, also des disziplinierten argumentativen Denkens über die Einheit der Welt und des Geistes und über die Fundamentalien der persönlichen, sozialen und politischen Existenz, etwas grundlegend Neues dar.

Was den «Aufschwung des spekulativen Gedankens zum Sein selbst» (g) angeht, scheint mir die Kontinuität von mythischem und philosophischem Denken viel deutlicher, als Jaspers das wahrnimmt. Hier scheint es mir um das zu gehen, was Werner Beierwaltes «Denken des Einen»[40] und Jens Halfwassen «Henologie»[41] genannt haben. Schon Eduard Maximilian Röth hat mit den seinerzeit noch völlig unzureichenden Mitteln und auf der Grundlage griechischer, nicht ägyptischer Quellen in der kosmogonischen «Spekulation» der Ägypter die Wurzeln der griechischen «Spekulation» ausmachen wollen. Heute, nachdem die in diesem Punkt besonders reichen ägyptischen Quellen erschlossen sind, liegen diese Zusammenhänge offen zutage. Halfwassen unterscheidet drei Formen, den Ursprung zu denken:

> 1. Die erste der drei Grundformen denkt den Ursprung selber als Etwas innerhalb des Ganzen, nämlich als das Höchste und Vorzüglichste, in dem alles andere und weniger Vorzügliche gründet. Sie identifiziert den Ursprung mit dem vorzüglichsten Element des Ganzen. Diese Form führt zur Ausbildung einer affirmativen philosophischen Theologie, die Gott als das höchste Seiende bzw. als das vollkommenste Wesen denkt. …
> 2. Die zweite der drei Grundformen denkt den Ursprung selber als das Ganze und verwandelt dabei sowohl den Gedanken des Ursprungs als auch den des Ganzen. Der Ursprung ist für diese Gedankenform nicht das ursprünglichste Element des Ganzen, er ist vielmehr das Ganze selber, und zwar in der Weise, daß er sich in das Ganze hinein arti-

> kuliert und sich in ihm darstellt. Das Ganze wird dabei begriffen als die Selbstartikulation des Ursprungs, der eben als sich im Ganzen artikulierender von diesem nicht verschieden ist. Der Ursprung wird damit nicht mehr als ein Einzelnes gedacht, sondern als das allumfassende Ganze, das ursprünglicher ist als jedes bestimmte Einzelne, das in ihm umgriffen und von ihm ermöglicht wird. Diesen Gedanken formuliert schon Heraklit; er liegt auch dem Monismus der Eleaten zugrunde.

Bis hierhin entspricht das einer großartigen Übersetzung altägyptischer kosmogonischer Spekulationen in die Sprache der Philosophie. Schwerer fällt es, die dritte Grundform mit Motiven der ägyptischen Kosmogonie in Einklang zu bringen:

> 3. Die dritte Grundform des Ursprungsgedankens schließlich denkt den Ursprung als die Verneinung des Ganzen, das ihm entspringt und in ihm gründet. … Diese besondere Verneinung denkt den Ursprung als Transzendenz.

Doch lassen sich ab dem 13. Jahrhundert v. Chr. auch Motive einer solchen negativen Theologie in ägyptischen Texten finden.

Es scheint mir evident, dass Jaspers mit diesem Kriterium von «Axialität» den Punkt getroffen hat, wo die Kontinuität vorachsenzeitlichen und achsenzeitlichen Denkens am klarsten zutage tritt, obwohl er selbst mit diesem Kriterium einen Unterschied markieren wollte.

Das achte Kriterium, die «Sehnsucht nach Befreiung und Erlösung» (h), zielt auf Ernst Troeltschs und Max Webers Begriff der «Erlösungsreligionen».[42] In Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam, die meist auch unter diesem Begriff subsumiert werden, verbinden sich Züge von Weltverneinung und Weltbeheimatung oder, in der Terminologie von Theo Sundermeier, Erlösungsreligion und Versöhnungsreligion.[43] Wenn man sich an einzelne Motive hält wie etwa die Sehnsucht nach Befreiung bzw. Erlösung von Tod und Vergänglichkeit, zeigt sich auch hier wieder in der Idee des Totengerichts die Kontinuität zwischen ägyptischen und in diesem Fall vor allem christlichen Vorstellungen. Die Vorstellung eines Weltgerichts (Apokalyptik) lässt sich aber wohl tatsächlich erst gegen Ende der

von Jaspers als Achsenzeit verstandenen Periode ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. greifen, wenn man einmal von der zoroastrischen Idee eines Endkampfes zwischen Gut und Böse absieht. Dagegen sind Vorstellungen von einem Weltende (ohne Gericht) in vielen Religionen verbreitet.

Das neunte von Jaspers in seiner Phänomenologie der Achsenzeit aufgeführte Kriterium ist die Entstehung von Geschichtsbewusstsein bzw. genauer, im Sinne der oben (S. 77 ff.) vorgeschlagenen Unterscheidung, Geschichtsbewusstheit: «Geschichte wird Gegenstand des Nachdenkens» (i). Dieser Topos des Achsenzeitlichen erscheint einleuchtend und einschlägig. Tatsächlich scheint den Ägyptern ein solches «existenzielles» Verhältnis zur Geschichte abgegangen zu sein. Dafür ist eine Anekdote sehr kennzeichnend, die Herodot (*Historien* II, 143) erzählt. Dem Hekataios von Milet, der sich vor den thebanischen Priestern mit seiner im sechzehnten Glied bei einem Gott endenden Ahnenreihe brüstete, zeigten die Priester 345 im Tempel aufgestellte Statuen von ebenso vielen Generationen von Hohepriestern, immer einer der Sohn des anderen, 345 Generationen, ein Zeitraum von 11 340 Jahren, und kein Gott am Ende. «Während dieses Zeitraums», setzt Herodot hinzu, «sei die Sonne viermal außerhalb ihres gewöhnlichen Orts aufgegangen. Wo sie jetzt untergeht, dort sei sie zweimal aufgegangen, und wo sie jetzt aufgeht, dort sei sie zweimal untergegangen.» Dadurch hätte sich aber, wie er hervorhebt, «in Ägypten nichts verändert, weder in Bezug auf die Pflanzenwelt noch in Bezug auf die Tätigkeit des Flusses, weder in Bezug auf die Krankheiten noch in Bezug auf den Tod der Menschen.» Wo bei den Griechen der Mythos von ungeheuren Veränderungen berichtet, da stellt in Ägypten die dokumentierte Geschichte sicher, daß alles beim Alten geblieben ist und nichts sich verändert, trotz dramatischer kosmischer Umschwünge. Damit ist die Form von Geschichts-Unbewusstheit oder «Antigeschichte», die für das Alte Ägypten kennzeichnend ist, hervorragend getroffen. Zwar haben die Ägypter in Form von Annalen und Königslisten über die Vergangenheit minutiös Buch geführt, aber sie haben mit dieser Vergangenheit nichts angefangen. Trotz Staat und Schrift gehören sie im Sinne der von Lévi-Strauss eingeführten Unterscheidung zu den «kalten Kulturen» (siehe oben, S. 158 f.). Die Ägypter lebten in einer

Welt, von der sie annahmen, dass sich seit ihrer Entstehung nichts Wesentliches verändert habe.

Gleiches strebten die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts an, die sich als realisierte Utopie oder Eschatologie darstellten. Das Schreckbild einer totalitären Gesellschaft, die nur noch in einer einzigen Zeit, der von der Partei verordneten «ewigen Gegenwart», lebt, hat George Orwell in seinem Roman *1984* gezeichnet. Durch systematische Spurenverwischung hat es die Partei geschafft, das Geschichtsbewusstsein der Gesellschaft vollständig zu vernichten. Niemand, auch nicht die Alten, die lange vor der «Großen Revolution» geboren wurden, kann sich mehr daran erinnern, ob die Vergangenheit irgendwie anders, vielleicht gar besser war als die Gegenwart. Orwells Roman verarbeitet seine Erfahrungen mit dem Stalinismus und Faschismus; es handelt sich hier um eine Art fiktionaler Hochrechnung von Tendenzen, die es immer wieder in der Geschichte gegeben hat und die in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts kulminierten. Jaspers selbst hatte zwölf Jahre lang in einem solchen System gelebt, als er sich an die Arbeit an *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* machte. Wenn Geschichte «Gegenstand des Nachdenkens» wird, bedeutet das eine Relativierung der Gegenwart.

5. Die Bedeutung der Achsenzeit als Ursprung der Moderne

Der Aspekt der Achsenzeit als Ursprung der Moderne war für Jaspers ohne Zweifel der wichtigste und bleibt auch bis heute der interessanteste. «In diesem Zeitalter», schreibt er, «wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In diesem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.» Für ihn ereignete sich hier nicht nur eine entscheidende Wende, sondern die Achsenzeit ist der Ort, «wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann» (19); «das Menschsein im Ganzen tut einen Sprung» (23). Diesen Schluss hatte vor Jaspers noch niemand aus Anquetils Beobachtung gezogen. Man war sich einig, dass es sich hier um eine entscheidende Wende handelt, nach der es

aber doch weitere gab; Jaspers aber sieht in dieser Wende *den* Ursprung der Moderne, der Zeit, in der wir heute leben. Zwei Punkte sind in dieser Diagnose entscheidend:

1. Modernität: Jaspers blickt auf die Achsenzeit wie in einen Spiegel, in dem er sich und seine Anliegen wiedererkennt. Je mehr dieses Bild für ihn an Wiedererkennbarkeit, Gegenwärtigkeit und Aktualität gewinnt, desto mehr verliert es allerdings an historischer kultureller Eigenfarbe.

2. Universalität: «Die Achsenzeit beginnt zwar zunächst räumlich begrenzt, aber sie *wird geschichtlich allumfassend*» (26). Der in der Achsenzeit beginnenden Dynamik kann sich auf die Dauer keine Kultur auf der Erde entziehen.

Max Weber beginnt seine *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* mit dem berühmt gewordenen Satz:

> Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?[44]

Für Jaspers – einen typischen Sohn der modernen europäischen Kulturwelt, der als Kulturwissenschaftler eingestandermaßen auf den Schultern Max Webers stand – stellte sich diese Frage wie folgt: Wo und wann auf der Welt traten zuerst Kulturerscheinungen auf, die in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?[45] Seine Antwort war – die Achsenzeit: «Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Von ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat.» (27). «In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan» (21). Auf diese Frage lohnt es sich etwas näher einzugehen. Hatte Europa der Welt ihre Richtung vorgegeben, oder geschah das, wie schon Anquetil behauptet hatte, in Asien und Europa gleichzeitig?

Max Weber hatte natürlich die Modernisierungsdynamik im Zeichen von Rationalisierung und Weltentzauberung im Blick, deren

erstmaliges Auftreten er mit Renaissance und Reformation um 1500 ansetzte. Jaspers gibt Max Weber darin recht, dass hier in der Tat der Sonderweg des «Abendlands» einsetzte, der schließlich die ganze Welt in Mitleidenschaft zog, geht aber zweitausend Jahre weiter zurück und sieht in dieser erweiterten Perspektive zweierlei: erstens, dass alle Epochenschwellen, die als Ursprung der Moderne in Anspruch genommen werden – die Wende um 1500 ebenso wie die von Reinhart Koselleck als «Sattelzeit» identifizierte Wende um 1800 oder der mittelalterliche Rationalisierungsschub der Scholastik –, Rückgriffe auf die Antike darstellten, und zweitens dass sich Ähnliches in China, Indien und im Vorderen Orient vollzog, wo gleichzeitig Kulturerscheinungen auftraten, die in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen. Der «Schritt ins Universale» wurde nicht nur in Europa, sondern auch in China, Indien, Israel und Griechenland getan, und er bedeutete überall in diesem kulturellen Feld den Beginn der Weltgeschichte, deren «Struktur und Einheit» hier erstmals in Erscheinung tritt, «die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat». Max Weber interessierte sich mit kulturwissenschaftlichem Blick für die Differenzen, das jeweils Spezifische der Entwicklung in China, Indien und der westlichen Welt. Karl Jaspers dagegen verfolgte eine «welt-philosophische» Perspektive, die auf die Parallelen und Konvergenzen blickt und im Besonderen das Allgemeine, Einheit und Ganzheit, ins Auge fasst.

Jaspers bemüht sich aber, auch in seiner weltphilosophischen Perspektive Webers These vom Ursprung der weltverwandelnden und weltvereinheitlichenden Modernisierungsdynamik im Abendland um 1500 volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das 6. Kapitel seines Ersten Teils überschreibt er «Das Spezifische des Abendlandes» und stellt klar:

> In den letzten Jahrhunderten aber ist ein einziges in seinem letzten Sinn schlechthin Neues aufgetreten: die Wissenschaft mit ihren Folgen in der Technik. Sie hat die Welt innerlich und äußerlich revolutioniert wie niemals ein Ereignis seit Beginn der erinnerten Geschichte. Sie hat unerhörte Chancen und Gefahren gebracht. Das technische Zeitalter, in dem wir seit knapp anderthalb Jahrhunderten stehen, ist erst in den letzten Jahrzehnten zur völligen Herrschaft gekommen,

> die nun in einem nicht voraussehbaren Maße intensiviert wird. Der ungeheuren Folgen werden wir uns erst zum Teil bewußt. Neue Grundlagen des gesamten Daseins sind als nunmehr unumgänglich geschaffen.
>
> Bei den germanisch-romanischen Völkern lag der Ursprung von Wissenschaft und Technik. Diese Völker vollzogen damit einen historischen Bruch. Sie begannen die wirklich universale, die planetarische Geschichte der Menschheit. Nur die Völker, welche sich die abendländische Wissenschaft und Technik aneignen und damit die Gefahren auf sich nehmen, die mit diesem abendländischen Wissen und Können für das Menschsein verbunden sind, vermögen noch aktiv mitzuwirken.
>
> Sind Wissenschaft und Technik vom Abendlande geschaffen, so ist die Frage: warum ist das im Abendland und nicht in den beiden anderen großen Welten geschehen? War im Abendland vielleicht schon in der Achsenzeit etwas Eigentümliches, das erst in den letzten Jahrhunderten diese Wirkungen hatte? Ist von vornherein schon in der Achsenzeit angelegt, was sich in der Wissenschaft schließlich gezeigt hat? Gibt es etwas für das Abendland Spezifisches? Was die einzige ganz neue und radikal verwandelnde Entwicklung im Abendland ist, wäre in einem umfassenderen Prinzip begründet. Dies ist nicht zu erfassen. Aber vielleicht sind Hinweise möglich, die das Eigentümliche des Abendlandes zum Bewußtsein bringen. (87 f.)

Jaspers zählt im Folgenden zehn europäische Besonderheiten auf: (1) die küstenreiche, vielgestaltige geographische Lage, die schon Lasaulx hervorgehoben hatte, (2) das Ideal der politischen Freiheit, (3) eine «nirgends Halt machende Rationalität», (4) die «bewusste Innerlichkeit persönlichen Selbstseins», (5) den Anspruch aktiver Weltgestaltung und, damit verbunden, die Erfahrung des Scheiterns, das Tragische, (6) «die ständige Unruhe des Abendlandes, sein ständiges Ungenügen, seine Unfähigkeit, in einer Vollendung zufrieden zu sein», (7) als Gegenkraft «gegen seine Freiheit und unendliche Flüssigkeit»: den Ausschließlichkeitsanspruch der Glaubenswahrheit in den biblischen Religionen einschließlich des Islams», (8) eine «Entschiedenheit, die die Dinge auf die Spitze treibt, zur vollsten Klarheit bringt, vor das Entweder – Oder stellt, die ständige Spannung zwischen Macht und Geist, Leben in Zwangsalternativen und Entscheidungssituationen, (9) die in dieser «Welt der Spannungen» erwach-

sende Fülle «eigenständiger Persönlichkeiten» und schließlich (10) «die Kraft grenzenloser Selbstdurchleuchtung in nie vollendeter Bewegung …, für die erst der volle Sinn von Kommunikation zwischen Menschen und der Horizont eigentlicher Vernunft aufleuchtete». Eine «Welt ohne volle innere Selbstbeleuchtung» hatte Alfred Weber die Vorgeschichte genannt und ihr «die sogenannten Hochkulturgebiete» gegenübergestellt, die «in schriftlichen Dokumenten das Sichselbst-Sehen der Menschheit und ihres Schicksals niederlegen».[46] In diesem Sinne ist «innere Selbstbeleuchtung» die Sache aller «Hochkultur», die sich im Abendland lediglich in einzigartiger Weise intensiviert und dynamisiert hätte.

Jaspers sieht aber diesen Sonderweg mit seinen weltverwandelnden Errungenschaften nicht als Fortschritt.[47] Dies ist der Punkt, in dem er sich von dem Modernisierungstheoretiker Max Weber unterscheidet, der den europäischen Sonderweg als den einzigen, unausweichlichen Weg «von universeller Gültigkeit» betrachtete. In Jaspers' weltphilosophischer Perspektive stellt sich ihm auch die Frage: «Was ist bei allem Vorrang Europas doch dem Abendland verloren gegangen? Es gibt in Asien, was uns fehlt und was uns doch wesentlich angeht!» (95) Keineswegs geht es ihm in seiner Beschäftigung mit indischer und chinesischer Philosophie um die Feststellung, was die Asiaten «auch schon» wussten und dachten:

> Es treten von dort Fragen an uns heran, die in unserer eigenen Tiefe ruhen. Wir haben für das, was wir hervorbrachten, vermochten, geworden sind, einen Preis gezahlt. Keineswegs sind wir auf dem Wege des sich vollendenden Menschseins. Asien ist unsere unerläßliche Ergänzung. Wenn wir von uns her nur verstehen, indem wir wiedererkennen, was wir selber sind, so vermögen wir doch vielleicht wiederzuerkennen, was in uns so verborgen und verschüttet ist, daß wir es nie zum Bewußtsein brächten ohne den Spiegel des zunächst Fremden. Wir würden verstehen, indem wir uns selber darin erweitern, weil aufblüht, was in uns schlummert. Dann ist etwa die Philosophiegeschichte Chinas und Indiens nicht ein Gegenstand, in dem überflüssigerweise noch einmal da ist, was auch bei uns ist, und nicht nur eine Wirklichkeit, an der wir interessante soziologische Auswirkungen studieren, sondern etwas, wovon wir selber betroffen werden, weil es uns belehrt über menschliche Möglichkeiten, die wir nicht verwirk-

> licht haben, und uns in Fühlung bringt mit dem echten Ursprung eines anderen Menschseins, das wir nicht sind und doch der Möglichkeit nach auch sind, das ein eigenes Unvertretbares ist an geschichtlicher Existenz. (95)

Was hier entworfen wird, sind die Grundzüge einer Hermeneutik des Fremden, die auch heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben.[48] Es geht nicht nur darum, uns im Chinesen wiederzuerkennen, sondern ebenso darum, den Chinesen in uns zu entdecken. Dass dies möglich ist, genau darin besteht die Leistung der Achsenzeit. «Zwischen den drei Welten ist, sobald sie einander begegnen, ein gegenseitiges Verstehen bis in die Tiefe möglich» (27). Jaspers' Begriff eines «Verstehens bis in die Tiefe» geht weit über alles hinaus, was etwa einer wissenschaftlichen Orientalistik mit ihren herkömmlichen philologischen Methoden möglich ist. Im Rahmen dieser Methodologie sollte es keinen allzu großen Unterschied machen, ob man sich mit «achsenzeitlichen» – also indischen, chinesischen, altpersischen – Texten beschäftigt oder mit Texten vor- und außerachsenzeitlicher Kulturen wie Ägypten, Babylonien, den Hethitern, den präkolumbianischen Hochkulturen usw. Ägyptologen haben keine Mühe, ägyptische Pyramidentexte des 25. Jahrhunderts v. Chr. zu übersetzen. Dem Anspruch eines Tiefenverstehens (den Ägypter, Sumerer, Azteken in uns aktivieren) wären sie aber mit ihren Methoden nicht gewachsen. Das liegt, wie Jaspers sagen würde, daran, dass hinter solchen Texten nicht der Mensch steht, mit dem wir bis heute leben. Diesen Menschen hat erst die Achsenzeit hervorgebracht. «Absolute Fremdheit» (wie er selbst sie gegenüber Ägypten und Babylonien bekennt), lässt Jaspers nicht gelten:

> Alle Behauptungen von absoluter Fremdheit von dem Sich-nie-verstehen-können bleiben Ausdruck von Resignation in der Ermüdung, von Versagen vor dem tiefsten Anspruch des Menschseins, – eine Übersteigerung augenblicklicher Unmöglichkeiten zu absoluten Unmöglichkeiten, ein Erlöschen der inneren Bereitschaft. (326)

In der Achsenzeit, wie Jaspers sie versteht, erschließt sich ein Horizont gegenseitiger Verständigung oder, in seiner Terminologie,

Kommunikation, in dem sich die Geister auf Augenhöhe begegnen können. Dieses hohe Ideal eines diachronen Gesprächs im Horizont achsenzeitlichen Tiefenverstehens hat Hannah Arendt in ihrer Laudatio anlässlich des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels für Karl Jaspers «das Reich der Humanitas» genannt und in bewegenden Worten beschrieben:

> Dies Reich, in dem Jaspers beheimatet ist und zu dem er uns die Wege eröffnet, liegt nicht im Jenseits und ist keine Utopie, es ist nicht von gestern und nicht von morgen, es ist von dieser Welt. Vernunft hat es geschaffen und Freiheit regiert in ihm. Es ist nicht zu fixieren und zu organisieren, es reicht in alle Länder der Erde und in alle ihre Vergangenheiten; und obwohl es weltlich ist, ist es unsichtbar. Es ist das Reich der humanitas, zu dem ein jeder kommen kann aus dem ihm eigenen Ursprung. Diejenigen, die in es eintreten, erkennen sich, denn sie sind dann wie Funken, aufglimmend zu hellerem Leuchten, verschwindend bis zur Unsichtbarkeit, wechselnd in ständiger Bewegung. Die Funken sehen sich, und jeder flammt heller, weil er andere sieht.[49]

Dieses «ewige Reich der Geister»[50] ist als Möglichkeit und Ziel in der Achsenzeit entstanden. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* schließt mit dem Satz:

> So erhebt sich die tiefste Einheit in eine unsichtbare Region, in das Reich der Geister, die sich begegnen und zueinander gehören, das verborgene Reich der Offenbarkeit des Seins in der Eintracht der Seelen. Geschichtlich aber bleibt die Bewegung, die, immer zwischen Anfang und Ende, nie erreicht oder auch immer ist, was sie eigentlich bedeutet. (327)

In der Tat stellt dieses «hohe Geistergespräch», wie Karl Otto Brogsitter[51] und Aleida Assmann[52] gezeigt haben, eine «Leitmetapher der Späthumanisten» (Aleida Assmann) dar. So wie die Achsenzeit gleichzeitig an verschiedenen Orten angebrochen ist, stellt sie einen Verständigungsraum her, in dem Gleichzeitigkeit herrscht. «Durch Studium, jene spezifisch humanistische Mischung von Gelehrsamkeit, Erinnerung und Begeisterung, wird ein anachroner Raum transhistorischer Gleichzeitigkeit geschaffen, in den man aus der

Gegenwart jederzeit übertreten kann.»[53] Schon 1931 hatte Jaspers in *Die geistige Situation der Zeit* geschrieben: «Aneignung (d. h. Bildung, J. A.) ist allein in einer das Vergangene verwandelnden Wiedergeburt des Menschseins vermöge des Eintritts in einen geistigen Raum, in dem ich aus eigenem Ursprung ich selbst werde.» (107) Achtzehn Jahre später konzipierte Jaspers die Achsenzeit als einen geistigen Raum und erhoffte sich von dem Eintritt in diesen eine Wiedergeburt des Menschseins.

In diesem Geisterreich herrscht eine Form von «vertikaler Gleichzeitigkeit» über die Jahrtausende hinweg, die schon Lasaulx hervorgehoben hat (siehe oben S. 114–118). Jürgen Habermas schreibt dazu in seinem wunderbaren Porträt von Karl Jaspers:

> Jaspers behandelt die Geschichte der Philosophie als Geschichte der großen Philosophen. Was groß geschaffen wurde, geht auf einzelne zurück; so auch in der Philosophie. Das Dasein der Großen, so heißt es, ist wie eine Garantie gegen das Nichts. Eine Gegenwart, die sich nicht im Andenken ihrer vergangenen Großen spiegelt, bleibt in geschichtsloser Nichtigkeit befangen. Die Großen machen sich überall bemerkbar, wo gleichsam durch einen Sprung Neues in die Geschichte eintritt; sie sind als Möglichkeit unausdenkbar, bevor sie nicht Wirklichkeit geworden sind. Noch in dem Allgemeinen, das sie repräsentieren, sind sie einzig und unersetzbar. Gewicht und Umfang ihres Daseins sprengen die Proportionen geschichtlichen Lebenszusammenhanges. Sie sind in der Zeit über die Zeit, nicht freilich wie die großen Philosophen Hegels, die ihre Zeit in Gedanken fassen und damit auf eine höhere, immer noch zeitliche Stufe heben – die Gewänder ihrer Zeit sind den großen Denkern vielmehr äußerlich. Und wenn ein Denker durch historische Analyse allein bereits angemessen getroffen werden kann, gehört er nicht zu den Großen. Diese treten erst rein vor unsere Augen, wo sie aus der Verklammerung ihres geschichtlichen Augenblicks gelöst und zum ewigen Reich der Geister versammelt werden. Zeitgenossen der Ewigkeit, sind sie ewige Zeitgenossen für uns, die Sterblicheren. Das Ewige in Werk und Leben läßt den großen Mann – große Frauen sieht Jaspers nicht – zu einer Erscheinung werden, die grundsätzlich jederzeit und zu jedermann sprechen kann. Individuum kann Individuum über alle Geschichte hinweg «erwecken».[54]

Mit Recht merkt Habermas kritisch an: «Diese raumzeitliche Universalität der Kontakte überrascht. Wird diese nicht, wenn sie heute wirklich bestehen sollte, in der gegenwärtigen Situation erst ermöglicht? Ob ich, in den Traditionen europäischer Geschichte stehend, mit der Tradition eines Konfuzius, eines Buddha etwas «anfangen» kann, ist von der geschichtlichen Lage, in der ich mich objektiv befinde, schwerlich zu trennen.» Diesem Einwand hätte Jaspers zweifellos zugestimmt, sagt er Ähnliches doch selbst: «Der Ursprung des Verstehens ist unsere Gegenwärtigkeit, das Hier und Jetzt.» (29) Das tiefere Verstehen geht vom Hier und Jetzt des Verstehenden aus. Umgekehrt gilt aber auch: Nur weil in der Achsenzeit der moderne Mensch entstand, sind wir Modernen überhaupt in der Lage, unsere achsenzeitlichen Vorfahren zu verstehen.

Es ist also die «Modernität» der alten Texte, die bewirkt, dass sie zu uns sprechen. Dieses Phänomen lässt sich anhand der Traditionstheorie von Hans-Georg Gadamer, Jaspers' Nachfolger auf dem Heidelberger Lehrstuhl, aufhellen. Er nannte das «unmittelbare Sagkraft» und verband es mit dem Begriff des Klassischen: «Eben das sagt das Wort ‹klassisch›, dass die Fortdauer der unmittelbaren Sagkraft eines Werks grundsätzlich unbegrenzt ist.»[55] Zugleich aber macht Gadamer deutlich, wovon Jaspers ganz absieht: wie die Bedeutung der Tradition durch diese denn doch nicht so «unmittelbare» Sagkraft der alten Texte dem modernen Leser vermittelt wird: «Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart ständig vermitteln.»[56] In diesem Sinne reformuliert, bildet die Achsenzeit die Klassik des Menschheitsgedächtnisses. Seitdem ist, mit Gadamers Worten, «die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muss und fern hält» (das beschreibt vielmehr präzise die Situation, in der sich der Interpret nichtachsenzeitlicher Texte befindet), «sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt.»[57] Es lohnt sich, Gadamers Gedankengang, der Jaspers so nahe kommt, noch etwas weiter zu folgen:

> Der Zeitenabstand ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß

> man sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt. Hier ist es nicht zuviel, von einer echten Produktivität des Geschehens zu sprechen. Jedermann kennt die eigentümliche Ohnmacht unseres Urteils dort, wo uns nicht der Abstand der Zeiten sichere Maßstäbe anvertraut hat. So ist das Urteil über gegenwärtige Kunst für das wissenschaftliche Bewußtsein von verzweifelter Unsicherheit.[58]

Allerdings ist es nicht «der Abstand der Zeiten», der dieses urteilssichere Verstehen hervorbringt, sondern «die Kontinuität des Herkommens und der Tradition», die nicht selbsttätig wirkt, wenn nur genügend Zeit vergeht, sondern das Ergebnis intensiver kultureller Bemühungen, Medien und Institutionen ist. Das hat Aleida Assmann in ihrem Buch *Zeit und Tradition* deutlich gemacht. Diesen Umstand, für den Jaspers und in gewissem Umfang auch noch Gadamer eigentümlich blind waren, hat erst die Theorie des kulturellen Gedächtnisses erhellt. Aber wenn auch nur kurz und im Vorübergehen erwähnt doch auch Jaspers die Rolle der Erinnerung in dieser Vergegenwärtigung des Alten:

«Von dem, was damals geschah, was damals geschaffen und gedacht wurde, lebt die Menschheit bis heute. In jedem ihrer neuen Aufschwünge kehrt sie erinnernd zur Achsenzeit zurück.» (26) «Aber überall blieb der Bezug auf den Geist des Vorhergehenden. Er wurde Vorbild und Gegenstand der Verehrung» (24).

Auf das Prinzip der vertikalen Gleichzeitigkeit geht Jaspers auch in seinen Vorlesungen über die Chiffren der Transzendenz von 1961 ein. Die Fragen nach den

> Chiffern der Transzendenz haben nun den Charakter, daß sie gar nicht spezifisch modern sind. Das, worum es sich handelt, ist von der Art, daß es durch die Jahrtausende geht. Wir haben ein Recht, uns nicht übertölpeln zu lassen von Geschichtsvorstellungen, die die Gesamt-

> geschichte überblicken – von den Indern, Griechen, Chinesen, vom Mittelalter, von der Neuzeit und so weiter reden als von Substanzen, sei's im Hegelschen, im Marxistischen oder im Spenglerschen Sinn oder wie immer. Es ist etwas quer zu aller Geschichtlichkeit, das uns ermächtigt, die paar Jahrtausende menschlicher Geschichte, so grotesk es klingt, wie einen einzigen gegenwärtigen Augenblick zu ergreifen, in dem wir uns befinden. Das gilt nicht für die Wissenschaft; da ist der Fortschritt. Das gilt aber für diese Grundfragen.[59]

Und fünf Seiten weiter:

> Geschichtlichkeit ist nämlich nicht das Geschehen in der Zeit, sondern dies: daß quer zur Zeit in der Zeit das unbegreiflich Eine ist, das ewig ist, das heißt: weder zeitlos bestehend wie platonische Ideen, noch unsterblich in der Zeit, etwa im Ruhm, sondern als in diesem Geschichtlichen über das Geschichtliche hinaus.[60]

Der zentrale Aspekt in Jaspers' Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ist die Frage nach der Einheit der Geschichte und – was für Jaspers dasselbe ist – der Menschheit bzw. des Menschengeistes. Zum Begriff der Einheit schreibt er:

> Was das aber sei, kann nur in der Bewegung des Miteinander offenbar werden. In dem Anspruch an grenzenlose Kommunikation bezeugt sich die Zusammengehörigkeit aller Menschen im möglichen Verstehen. Die Einheit liegt aber noch nicht in einem Gewußten, Gestalteten, Bezweckten, noch nicht im Bild eines Ziels, sondern in allem diesen nur, wenn es eintritt in die Kommunikation des Menschen mit dem Menschen. Dann ist die letzte Frage:
>
> Liegt die Einheit der Menschheit in der Einigung auf einen gemeinsamen Glauben, in der Objektivität des gemeinsam für wahr Gedachten und Geglaubten, in einer Organisation der einen ewigen Wahrheit durch eine erdumspannende Autorität? Oder ist die für uns Menschen in Wahrheit erreichbare Einheit nur die Einheit durch Kommunikation der geschichtlich vielfachen Ursprünge, die sich gegenseitig angehen, ohne in der Erscheinung von Gedanke und Symbol identisch zu werden, – die Einheit, die vielmehr in der Mannigfaltigkeit das Eine verborgen bleiben läßt – das Eine, das nur noch im Willen zu grenzenloser Kommunikation wahr bleiben kann als unendliche Aufgabe im unabschließbaren Versuch der menschlichen Möglichkeiten? (325 f.)

Aleida Assmann hat dies Jaspers' «Zentralperspektive» genannt.[61] Man kann geradezu, einen Ausdruck Jens Halfwassens aufgreifend, von einer «henologischen» Geschichtstheorie sprechen.[62] In der Achsenzeit wird aus den vielen Lokalgeschichten die *eine* Weltgeschichte. («Es gab bisher noch keine Weltgeschichte – nur Lokalgeschichten», 45.) Die Heraufkunft von Weltgeschichte verläuft, wenn wir Jaspers folgen, in drei Schritten. Den ersten Schritt macht die Achsenzeit, aber vor allem als Möglichkeit: «zwischen den drei Welten (China, Indien, Westen) ist, sobald sie einander begegnen, ein gegenseitiges Verstehen bis in die Tiefe möglich», die Chance «grenzenloser Kommunikation». Den zweiten Schritt vollzieht um 1500 das «wissenschaftlich-technische Zeitalter», in dem sich das Abendland durch Entdeckung, Eroberung, Kolonialisierung die Welt unterwirft, und den dritten Schritt vollziehen das 19. und 20. Jahrhundert, in denen die Weltgeschichte zur Globalgeschichte wird durch «die endgültige Geschlossenheit des Raumes», über den «nicht mehr hinauszuschreiten ist» (101). «Die nunmehr erreichte universale Verkehrsmöglichkeit» hat die Welt verwandelt.

Die Akteure der Achsenzeit sind «der Mensch» und «die Menschheit», aber nicht einzelne Gesellschaften und Kulturen. «Der Mensch» entsteht in der Achsenzeit, und das, was ihn zum Menschen macht, entspricht den Erfahrungen, die der einzelne Mensch durchmacht, um vom bloßen Dasein zur Existenz durchzudringen: die Erfahrungen der Grenzsituationen wie Kampf, Schuld, Zufall (Kontingenz bzw. Schicksal), Tod. Man fühlt sich an Lasaulx erinnert, der die gesamte Menschheitsgeschichte als Entfaltung des Urmenschen *(adam qadmon)* konzipierte und die Geschichte der Völker als Entfaltung des ihnen eigenen Stammvaters, Abraham bei den Juden, Hellen bei den Griechen, Tuisco bei den Deutschen usw. Die Achsenzeit ist im Lebenszyklus der Menschheit, was das Mannesalter im Leben des Menschen, in dem der Mensch sich «des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst» wird, sein Denken auf das Denken richtet, implizite, unbewusst geltende Anschauungen und Konventionen bewusst hinterfragt, über die Enge des alltäglichen Daseins hinausstrebt und, mit einem Wort, zur Wahrheit der Existenz durchdringt. So dringt auch die Menschheit in der Achsenzeit zur historischen Existenz durch. «Jaspers projiziert gleichsam sein Bild vom

Menschen in die Achsenzeit hinein.»[63] Es ist nicht zuletzt diese Projektion und diese Identifikation von geistiger Onto- und Phylogenese, die der Jaspers'schen Achsenzeit-Theorie ihre mythischen Qualitäten verleiht.

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, das sei trotz aller Einwände abschließend unbedingt festgehalten, ist ein großartiges Buch. Es fängt wie kaum ein anderes die besondere Geistigkeit der ersten Nachkriegsjahre ein, deren Intensität nur allzu bald darauf im restaurativen Geist des Wirtschaftswunders und der Adenauer-Zeit erstickte. In diesem Sinne ist *Vom Ursprung* das Gegenstück zur *Geistigen Situation der Zeit* von 1931. Zwischen 1931 und 1949 liegt Jaspers' innere Emigration und geistige Expansion mit der Entwicklung seiner «Weltphilosophie». *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* diagnostiziert die geistige Situation der Zeit nach Weltkrieg, Holocaust und ideologischer Totalherrschaft aus weltphilosophischer Perspektive. In der inzwischen globalisierten Welt, in der die Einheit von Menschheit und Geschichte Wirklichkeit geworden ist, kommt alles darauf an, die Werte und Normen einer allgemeingültigen Humanität wiederzugewinnen, die in der Achsenzeit erstmals in den Blick getreten und nachher wieder verloren gegangen sind. Jaspers sieht in der Achsenzeit nicht nur den Ursprung unserer geistigen Welt, sondern auch eine, ja, *die* entscheidende «normative Vergangenheit», auf die alles Vorhergehende hinführt, auf die alles Spätere zurückgreifen muss, wenn es im Lauf der Geschehnisse nicht die Orientierung verlieren will.

6. Drei Stationen der Rezeptionsgeschichte: Lewis Mumford, Ian Morris und Jürgen Habermas

Unter den Zeugnissen der frühen Rezeptionsgeschichte von Jaspers' Buch ragt Lewis Mumfords begeisterte Aufnahme in seinem Buch *The Transformations of Man* von 1956 heraus. Lewis Mumford (1895–1990) war ein Humanist, der in seinen zahreichen Büchern für eine Humanisierung der Lebenswelt und die Werte des Lebens und der Mitmenschlichkeit eintrat, gegen die zunehmende Mechanisierung

und Materialisierung der Welt durch «Moloch und Mammon», die menschenfressende Maschine und den alles beherrschenden Kapitalismus. In Deutschland wurde Mumford vor allem durch seine architekturkritischen Bücher bekannt. Lange vor Alexander Mitscherlich prangerte er die «Unwirtlichkeit unserer Städte» an und entwarf urbanistische und architektonische Konzepte für eine menschenfreundliche, sozialverträgliche Stadtplanung. In seinem Buch *The Conduct of Life* (1952) prägte er unabhängig von Jaspers, dessen *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* erst 1953 auf Englisch erschien, seinen Begriff von «axial»:

> Die Zeit ist daher gekommen für eine tiefer greifende Transformation, als die rein materialistischen Konzepte von Revolution sie anzielen können. Die gegenwärtige Krise ruft nach einem axialen (= wertbezogenen) Wandel in unserem ganzen Denksystem und in der darauf gegründeten sozialen Ordnung. Ich verwende das Wort «axial» absichtlich in einem doppelten Sinne, zunächst und vor allem in der Bedeutung, dass es einen Wandel der Werte geben muss, und dann, dass dieser Wandel so zentral sein muss, dass alle anderen Tätigkeiten, die um diese Achse rotieren, davon betroffen sind.[64]

Mumford fordert eine Achsenzeit, um die gegenwärtige Krise durch eine radikale axiologische Wende zu überwinden, die so zentral und tiefgreifend sein soll, dass alles politische, gesellschaftliche und individuelle Leben sich um diese Umwertung der Werte wie um eine Achse drehen müsste. Das ist ein anderer Sinn von «Achse», als ihn Jaspers im Sinn hatte. Das Wortspiel mit dem griechischen Begriff *axia*, «Wert», war Jaspers entgangen, denn es ergibt sich nur in der englischen Übersetzung von «Achsenzeit» als «Axial Age». In Mumfords Buch *The Transformations of Man* von 1956 – inzwischen hatte Mumford Jaspers gelesen – ist ein ganzes Kapitel dem «axial man» gewidmet. Darin fasst er zunächst den «Tatbestand» zusammen, den, wie er zu Recht betont, verschiedene Autoren des 19. Jahrhunderts bereits immer wieder einmal bemerkt hatten.[65] Bemerkenswerterweise hebt er namentlich den inzwischen völlig vergessenen Stuart-Glennie hervor, bezieht sich dabei aber nicht auf dessen Buch *In the Morningland* (1873), sondern auf seine Aufsätze in den *Sociolo-*

gical Papers (1905). Mumford würde Jaspers nicht folgen in dessen zeitlicher Begrenzung der axialen und axiologischen Wende auf die Jahrhunderte zwischen 800 und 200 v. Chr., aber stimmt ihm zu in der Einschätzung dieser Wende in genau dem Sinne, den er selbst für die Gegenwart fordert.

> Das Wort «axial», wie ich selbst es unabhängig in *The Conduct of Life* verwendet hatte, besitzt eine doppelte Bedeutung. Es bezeichnet zunächst vor allem einen wirklichen Wendepunkt der menschlichen Geschichte; dieser Richtungswechsel wurde Anfang des Jahrhunderts von J. Stuart-Glennie festgestellt. Das Wort «axial» hat aber noch eine andere Bedeutung, und zwar in der Axiologie. Es hat mit Werten zu tun, und man verwendet es, um den tiefen Wandel in Werten und Zielen anzuzeigen, der sich ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. ereignete. So entscheidend diese Wende war, würde ich sie doch nicht so willkürlich wie Jaspers trennen wollen von früheren ethischen und religiösen Entwicklungen. Wären Echnatons theologische Konzeptionen nicht vom alten memphitischen Priestertum gewaltsam unterdrückt und abgeschafft worden, hätte Ägypten wahrscheinlich die erste axiale Religion hervorgebracht, zentriert auf einen naturalistischen Monotheismus, der alle Menschen anspricht, sieben Jahrhunderte vor Zarathustra, Buddha oder Konfuzius.[66]

Mumford betont – in meinen Augen völlig zu Recht – dass «die einzelnen Elemente, die in die axialen Religionen eingingen, in embryonaler, manchmal jedoch in voll entwickelter Form in älteren Religionen existierten».[67] Als Beispiel nennt er den Glauben an ein Leben nach dem Tod und die Idee eines Totengerichts.[68] Vor allem aber weist er, auch dies zu Recht, darauf hin, dass auch die kosmischen Mächte der älteren Religionen in Babylonien und Ägypten die Idee der Gerechtigkeit kannten und beförderten. Religion basiert nach Mumford auf der «Einheit und Sinnhaftigkeit allen Lebens, ja alles Seienden überhaupt». Dieses Prinzip habe seinen höchsten Ausdruck in der Einheit von Atman und Brahman in den Upanischaden gefunden. Darin sieht Mumford die ursprüngliche Einheit von äußerer und innerer Welt. Es bedeutet, dass beide in einem dynamischen Prozess gegenseitiger Hervorbringung eins werden können.[69]

In seinem Buch *The Myth of the Machine* (1962) kommt Mumford

noch einmal auf dieses Thema zurück und erweist Stuart-Glennie sogar die (unverdiente) Ehre des ersten Entdeckers:

> Nur dieses wachsende Gefühl der Desillusionierung kann die Revolte erklären, die langsam zwischen dem 9. und dem 6. Jahrhundert v. Chr. begann: eine Revolte des inneren gegen den äußeren Menschen, des Geistes gegen die Schale. … Der erste Gelehrte, der diese gleichzeitige Bewegung beschrieb und ihre Bedeutung verstand, war ein fast vergessener Schotte, J. Stuart Glennie, der auch auf einen 500-Jahr-Zyklus in der Kultur aufmerksam machte. Und sowohl Karl Jaspers als auch ich haben unabhängig voneinander diese neuen Religionen und Philosophien «axial» genannt mit einem absichtlich ambivalenten Ausdruck, der sowohl die Idee des «Wertes» (wie in «Axiologie») als auch der Mitte umfasst im Sinne der Achse, um die alle Institutionen und Funktionen der menschlichen Welt kreisen.[70]

Mumford interpretierte diese axiale Wende in seinem Sinne: als eine Bewegung von unten, der Peripherie gegen das Zentrum, eine Revolte der Menschlichkeit, Bescheidenheit, Gerechtigkeit gegen Macht, Habgier und Gewalt. Mit dem 6. Jahrhundert v. Chr. habe sich diese Einstellung überall in der Alten Welt ausgebreitet, «überall dieselbe Verachtung für die zivilisatorischen Güter, derselbe Zorn über die Führer, die, in den Worten William Blakes, ‹forever depress mental and prolong corporeal war›».[71]

> Der ideale Mensch war nicht mehr ein Held, ein Wesen von außerordentlicher Körpergröße und Muskelkraft wie Gilgamesch, Herakles, oder Samson, nicht mehr ein König, der mit der Zahl der erlegten Löwen prahlte oder der Zahl königlicher Rivalen, deren Güter er erobert und deren Personen er gedemütigt oder verstümmelt hat, und die ideale Figur würde sich auch nicht der Anzahl der Konkubinen rühmen, mit der sie in einer einzigen Nacht geschlechtlich verkehrt hat.[72]

Es geht Mumford um dieselbe axiologische Kehre, die Friedrich Nietzsche als einen Sieg der christlichen «Sklavenmoral» über die aristokratischen Werte der heidnischen Antike denunzierte. Mumford hat recht: Diese Werte sind viel älter als das Christentum, viel älter sogar als die Achsenzeit. Das hätte er den Büchern von James

H. Breasted *The Development of Religion and Thougt* und *The Dawn of Conscience* entnehmen können.

So wie Mumfords Buch *The Conduct of Life* und viele seiner anderen Bücher war auch Jaspers' Buch als eine aufrüttelnde Intervention gedacht und nicht als Entwurf eines Forschungsrahmens, in dem Jaspers' Thesen seit den 1970er-Jahren aufgegriffen und in wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen zu den betreffenden «Achsenvölkern» ausgearbeitet wurden. Das philosophische Konzept, das dank der Strahlkraft und Leidenschaft der Darstellung mythische Züge annahm, droht inzwischen als wissenschaftliches Programm dogmatische Züge anzunehmen. Dem entgegenzuwirken scheint mir ganz in Jaspers Sinne zu sein. Seine Frage «Ist der Tatbestand gegeben?» ließ er im Grunde unbeantwortet. In meinen Augen ist der «Tatbestand» nicht gegeben, aber die Frage als solche ist von unendlichem Reichtum an Aufschlüssen und Anregungen.

Der Historiker Ian Morris, auf den Hans Joas aufmerksam gemacht hat,[73] hat in seinem Buch *Wer regiert die Welt?* den Gegenwartsbezug von Jaspers' Intervention genauer als andere erfasst und die Bedeutung des achsenzeitlichen Schrifttums als einer «Klassik» hervorgehoben, die in allen betroffenen Gebieten eine zeitlose Geltung gewann. So hat er die *Gleichzeitigkeit* des Durchbruchs um die *Zeitlosigkeit* der Geltung ergänzt, die aus der «Achsenzeit» die Gründung der Moderne macht:

> Der Philosoph Karl Jaspers, der sich nach Ende des Zweiten Weltkriegs mühte, den Sinn der moralischen Krise seiner Tage zu erfassen, nannte die Jahrhunderte um 500 v.u.Z. «Achsenzeit», womit er sagen wollte, damals habe sich eine Achse gebildet, um die die Geschichte sich dreht: «Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben.» Die Literatur der Achsenzeit – konfuzianische und daoistische im Osten, buddhistische und jainistische in Südasien, die griechische Philosophie und die hebräische Bibel (mit ihren Abkömmlingen Neues Testament und Koran) im Westen – wurde zu Klassikern, zu zeitlosen Meisterwerken, die seither für Millionen Menschen den Sinn des Lebens formuliert haben. (252)

Morris' Zusammenfassung der achsenzeitlichen Topoi ist sehr originell und hebt neue Aspekte hervor wie Mitgefühl, Selbstdisziplin, Selbstsorge *(cura sui)* und Herrscherkritik.

> Natürlich steckt mehr in Konfuzianismus, Buddhismus, Christentum usw. als bloß Slogans, die auf Autoaufkleber passen. Einer davon aber ist mir aufgefallen, als ich an diesem Kapitel geschrieben habe, denn er fasst die Dinge schön zusammen: «Compassion is revolution», Mitgefühl ist Revolution. Lebe ethisch bewusst, hüte dich vor Begierden und verhalte dich anderen gegenüber so, wie du willst, dass sie sich zu dir verhalten – und du wirst die Welt verändern. Alle Klassiker drängen uns, die andere Wange hinzuhalten, und sie zeigen uns Wege, Selbstdisziplin zu üben. Buddha setzte auf Meditation, Sokrates zog das Gespräch vor, jüdische Rabbiner hielten zum Studium an, Konfuzius pflichtete dem bei und fügte die peinlich genaue Befolgung von Zeremonien und Musik hinzu. Und in jeder Tradition gab es Anhänger, die zur Mystik neigten, während andere einem realistisch-erdverbundenen, volkstümlichen Weg folgten. (253)

Hier wird nun auch auf die «Goldene Regel» hingewiesen, niemandem anzutun, was man selbst nicht erleiden will, bzw. anderen das zu tun, was man sich selbst wünschen würde. Zu diesem Prinzip gibt es einen jener ausgezeichneten Wikipedia-Artikel, die das Thema in der Ausführlichkeit einer kleinen Monographie behandeln. Hier finden sich Beispiele aus allen Achsenzeit-Kulturen zusammengestellt: Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Zoroastrianismus, griechisch-römische Antike, Judentum, Islam; sogar je ein Beispiel aus der assyrischen Lehre des Achiqar und der spätägyptischen Lehre des Chascheschonqi ist dabei. Keines aber datiert vor das 8. Jahrhundert v. Chr. zurück. So könnte man in der Goldenen Regel geradezu ein Leitfossil achsenzeitlichen Denkens erblicken. Über die rein pragmatische Nützlichkeit hinaus – um dir selbst keinen Ärger einzuhandeln, ärgere auch andere nicht – verlangt sie vom Einzelnen Empathie, Mitgefühl und die Fähigkeit, das eigene Handeln im Horizont allgemeiner, tendenziell globaler Wohlfahrt zu betrachten. Das sind typisch achsenzeitliche Topoi. Allerdings bilden sie auch schon die Mitte der altägyptischen Ethik, die auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit basiert. «Füreinander handeln», «aneinander

denken», das sind die zentralen Grundsätze einer Ethik, die auf dem Prinzip der «Einbeziehung des Anderen» (Habermas) beruht. «Handle für den, der gehandelt hat, … das heißt ihm danken für das, was er getan hat»,[74] «Der Lohn eines Handelnden liegt darin, dass für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für Gerechtigkeit (Ma'at).»[75] Auch wenn die klassisch-knappe Formulierung der Goldenen Regel möglicherweise nicht vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. belegbar ist, gehören doch die Grundsätze der Gegenseitigkeit, der «Verfugung allen Handelns» (wie es in der *Lehre für Merikare* heißt[76]), zum Urbestand der Weisheit. Mit einem achsenzeitlichen Durchbruch hat das nichts zu tun. Der Fall verweist uns vielmehr auf das Phänomen einer ursprünglichen Konvergenz, wie sie Rudolf Otto auf dem Gebiet der Religion festgestellt und als «Vorreligion» bezeichnet hat (siehe oben, S. 135 f.). Entsprechendes gibt es auch auf dem Gebiet der Moral, die sich aus den anthropologischen Fundamentalien des Zusammenlebens ergibt. Aleida Assmann betont zu Recht, dass die Goldene Regel «eine auf der ganzen Welt verbreitete viertausendjährige Erfahrungsweisheit zusammenfasst».[77]

Ein weiterer von Morris herausgestellter Topos achsenzeitlicher Kultur ist die Entstehung eines neuen Konzepts von «Selbst» oder «Seele» als Gegenstand besonderer Pflege *(cura sui)* und Übung. Morris verbindet diese Entwicklung mit einem gewissen Geltungsschwund der Götterwelt:

> Das Verfahren war stets eines der Herausbildung des Selbst, einer inneren, persönlichen, auf das Transzendente gerichteten Neuorientierung, das göttergleicher Könige nicht bedurfte – wohl auch nicht unbedingt der Götter. Um übernatürliche Mächte ging es im Denken der Achsenzeit häufig gar nicht mehr. Konfuzius und Buddha weigerten sich, über göttliche Wesen zu sprechen; Sokrates wurde, obwohl er seine Gottesfurcht öffentlich erklärte, nicht zuletzt auch darum verurteilt, weil man ihm den Glauben an die Athener Götter absprach. Und die Rabbiner mahnten die Juden, sie sollten den Namen Gottes nicht im Mund führen, da er unsagbar sei. (253)

Was man wohl als sicher annehmen darf, ist eine gewisse Wechselwirkung zwischen Monotheismus und Individualismus oder, besser und genauer gesagt, zwischen «sekundärer Religion» und der Be-

tonung des «inneren Menschen».[78] Sekundäre, das heißt gestiftete Religionen, die sich polemisch von der eigenen Vergangenheit und anderen Religionen absetzen, fordern nicht nur eine bewusste Entscheidung, sondern auch deren unausgesetzten inneren Nachvollzug. Aber auch hier gibt es einen langen Vorlauf in Ägypten, der sich als eine «Geschichte des Herzens» darstellen lässt und allem Anschein nach mit der Idee eines persönlichen Totengerichts zusammenhängt, bei dem das Herz (Bewusstsein, Gewissen, Selbst) des Verstorbenen auf die Waage gelegt wird. Seit der Mitte des 2. Jahrtausends lässt sich dann das Ideal der «Gottesbeherzigung» greifen («sich Gott ins Herz setzen» lautet die ägyptische Formel), das sich ab dem 13. Jahrhundert v. Chr. in allen Schichten der Bevölkerung verbreitete.

Absolut stichhaltig erscheint mir dagegen Morris' These, dass die Achsenzeit mit dem Sakralkönigtum, der Allianz zwischen Herrschaft und Heil, gebrochen hat:

> Noch schlechter als den Göttern erging es den Königen im Denken der Achsenzeit. Den Daoisten und Buddha waren sie gleichgültig; Konfuzius, Sokrates und Jesus wiederum tadelten die ethischen Versäumnisse der Herrschenden. Das kritische Denken der Achsenzeit hinterfragte, was bislang als gut und groß gegolten hatte. Und die neuen Fragen, die zu Geburt, Reichtum, Geschlecht, Rasse und Kaste gestellt wurden, hatten etwas durchaus Gegenkulturelles.[79] (253 f.)

Manches, was wie die Goldene Regel als Topos der Achsenzeit in Anspruch genommen wird, erweist sich in einer auf nichtachsenzeitliche Kulturen erweiterten Perspektive als in so gut wie allen Traditionen der Welt auffindbar, unabhängig von allen Durchbrüchen, Schwingungen, Kontakten. Anderes dagegen gehört unbestreitbar in den Zusammenhang des Bewusstseinswandels, der in einigen, nicht in allen Kulturen der Alten Welt um das 6. Jahrhundert v. Chr. herum eintrat.

Der Philosoph Jürgen Habermas vertritt heute die Position, die Karl Jaspers nach dem Zweiten Weltkrieg und nach zwölfjähriger Verbannung in die innere Emigration geschaffen und gewonnen hat:

die Position des Philosophen in der Rolle eines öffentlichen Intellektuellen, der immer wieder mit richtungsweisenden Interventionen Debatten aufgreift oder anstößt. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ist das erste Buch, in dem Jaspers als ein politischer Denker hervortrat (viel entschiedener als in seinem Vorgänger *Zur geistigen Situation der Zeit* 1931), weil er sein Konzept der Achsenzeit vor allem in seinen normativen Ansprüchen einer neuen universalistischen Diskursethik herausstellte. So verwundert es nicht, dass der Diskursethiker Habermas seit der Jahrtausendwende immer wieder das Konzept der Achsenzeit ganz in Jaspers' Sinne und ohne es im Geringsten infrage zu stellen aufgreift. Dabei spielt zweifellos auch Habermas' Interesse für evolutionstheoretische Behandlungen des menschlichen Bewusstseins eine Rolle, das seine Schriften der Starnberger Zeit kennzeichnet und das ihn für die «Achsenzeit» im Sinne einer entscheidenden bewusstseinsgeschichtlichen Epochenschwelle empfänglich machte. Habermas geht es seit Langem darum, «in der Genealogie des menschlichen Welt- und Selbstverständnisses – wie es sich in der großen Vielfalt kultureller Überlieferungen artikuliert – Lernprozesse und gegebenenfalls kognitive Schübe zu entdecken».[80] Im Jahre 1999 führte er ein Gespräch mit dem Philosophen Eduardo Mendieta «über Gott und die Welt», in dem er die Achsenzeit als einen «kognitiven Schub» bezeichnet und das Erste Gebot («Du sollst keine anderen Götter haben neben mir») als dessen charakteristischen Ausdruck herausstellt:

> Philosophisch gesehen, ist im Ersten Gebot der folgenreiche kognitive Schub der Achsenzeit festgehalten, nämlich die Emanzipation von der Kette der Geschlechter und von der Willkür der mythischen Mächte. Damals haben die großen Weltreligionen – mit der Ausbildung von monotheistischen oder akosmischen Begriffen des Absoluten – durch die gleichmäßig glatte Fläche der narrativ verknüpften kontingenten Erscheinungen hindurchgegriffen und jene Kluft zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur, zwischen Wesen und Erscheinung aufgerissen, die den Menschen erst die Freiheit der Reflexion, die Kraft zur Distanzierung von der taumelnden Unmittelbarkeit geschenkt hat. Mit diesen Begriffen des Absoluten oder Unbedingten trennen sich nämlich die logischen Beziehungen von den empirischen, trennt sich die Geltung von der Genesis, die Wahrheit von der Gesundheit, die

> Schuld von der Kausalität, das Recht von der Gewalt usw. Damals ist die Konstellation von Begriffen entstanden, die noch der Philosophie des Deutschen Idealismus die Fragestellungen vorgibt: das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem, Unbedingtem und Bedingtem, Einheit und Vielheit, Freiheit und Notwendigkeit …[81].

Das Erste Gebot als Inbegriff achsenzeitlichen Denkens – das geht allerdings an Jaspers' Intentionen vorbei, dem es ja gerade darum ging, den achsenzeitlichen Durchbruch aus dem Horizont der jüdisch-christlichen Tradition herauszuholen und auf die ganze Alte Welt mit Ausnahme Mesopotamiens und Ägyptens auszuweiten. Schon 1943 hat Thomas Mann im Dekalog «ein alle bindendes Grundgesetz des Menschenrechts und Menschenanstandes» gesehen, das die Grundlage einer «neuen Bill of Rights» bilden könnte[82] – wie sie dann in Gestalt der Erklärung der Menschenrechte durch die UNO 1948, allerdings ohne Rückgriff auf die Zehn Gebote, realisiert wurde. Der biblische Monotheismus ist zweifellos eine Errungenschaft der Zeit um 500 v. Chr. (und nicht der Zeit, in der die Bibel die Offenbarung der Zehn Gebote am Sinai ansetzt), lässt sich aber nicht auf den gesamten von Jaspers für den Durchbruch in Anspruch genommenen geographischen Horizont ausweiten. Habermas sieht im Ersten Gebot eine Artikulation «des Absoluten oder Unbedingten» und verbindet damit die Entstehung einer neuartigen kulturellen Struktur: die Aufsprengung der «gleichmäßig glatten Fläche der narrativ verknüpften kontingenten Erscheinungen» – offenbar seine Definition des Mythos – und die Entstehung einer «Kluft zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur», woraus sich dann weitere Unterscheidungen ergeben wie Wesen und Erscheinung, logische und empirische Beziehungen, Geltung und Genesis, Wahrheit und Gesundheit, Schuld und Kausalität, Recht und Gewalt.

Dass erst die Kulturen der Achsenzeit es zu einer Unterscheidung, ja einer «Kluft» zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur gebracht haben, ist ein neuer und interessanter Gedanke, der allerdings weiterer Klärung bedarf. Was ist mit Oberfläche und Tiefe gemeint? Auch Jaspers spricht in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ständig von «Tiefe». «Tiefenstruktur» ist demgegenüber aber doch noch einmal etwas anders, weil dieser Begriff seine Opposition zu «Oberflächen-

struktur» voraussetzt. Diese Opposition geht, wenn ich recht sehe, auf Noam Chomsky und seine generative Transformationsgrammatik zurück. Sollte es etwas Entsprechendes auch in der Kultur, und zwar nur in den «Kulturen der Achsenzeit», geben? In den archaischen Kulturen entspricht der «gleichmäßig glatten Fläche der narrativ verknüpften kontingenten Erscheinungen» keine Tiefenstruktur, von der aus die Mythen zu kommentieren und in Theorien transformierbar wären. Das ist auf den ersten Blick einleuchtend. Trotzdem ließe sich diese Einschätzung von Ägypten aus an zahlreichen Beispielen widerlegen, von denen ich nur ein einziges kurz andeuten möchte. Was in der Bibel und in Mesopotamien die Schöpfung, das ist in Ägypten der kosmogonische Augenblick nach Art des «big bang», als die Sonne zum «ersten Mal» (= ägyptisch für «Schöpfung») aus dem Urwasser aufstieg. Vorher trieb der Urgott, aus dem die Welt entstand, im Zustand der Präexistenz im Urwasser. Zu sich gekommen und als Sonne aufgegangen verdreifacht sich «der Selbstentstandene» in einem Akt spontaner Selbstbefruchtung um das Zwillingspaar Schu und Tefnut, den Gott der Luft und die Göttin des Feuers, was man sich ja sehr gut als archaische Deutung der Sonnenstrahlung vorstellen kann. Bis dahin bewegen wir uns vollkommen auf der narrativen Oberflächenstruktur des Mythos. In einem Text aus dem Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. wird dieses Götterpaar aber in einer Weise ausgedeutet, die man durchaus als Vorstoß zu einer Art von Tiefenstruktur verstehen kann. Der Luftgott Schu wird mit «Zeit» (*neheh*) und «Leben» gleichgesetzt, die Feuergöttin Tefnut mit «zeitloser Dauer» (*djet*) und «Ma'at» (Wahrheit–Gerechtigkeit–Ordnung). Diese bringen dann Himmel und Erde hervor und setzen die weitere Kosmogonie in Gang. Bevor also überhaupt irgendetwas Konkretes entsteht, werden mit «Zeit / Leben» und zeitloser Wahrheit / Ordnung die abstrakten Grundlagen dafür geschaffen, dass etwas ist. Darin sehe ich einen eindeutigen Durchbruch durch die «glatte Oberfläche» mythisch-narrativer Weltmodellierung in Richtung auf eine Theorie der Weltentstehung, die achsenzeitlichen kosmogonischen Spekulationen an «Tiefe» nicht nachsteht.[83] Dies Beispiel möge hier für Hunderte anderer stehen.

Aber ist die Oberfläche mythisch-narrativer Weltmodellierung wirklich so glatt? Mit Claude Lévi-Strauss und Hans Blumenberg

ließe sich (unter Absehung von allem, was diese beiden Denker anderweitig unterscheidet) argumentieren, dass Mythen nur in Bezug auf ihre «Tiefenstruktur» existieren, als narrative Kerne oder «Geno-Texte», die sich auf der Oberfläche expliziter Formulierung in verschiedenster Weise – textlich, ikonisch, mimisch; lyrisch, episch, dramatisch usw. – artikulieren können und ihren ganzen Sinngehalt erst in der Summe ihrer «Transformationen» entfalten, wobei dann Freuds Schriften zum «Ödipus-Komplex» neben Sophokles' Tragödie oder Aischylos' Prometheus neben Mumfords «Myth of the Machine» zu stehen kommen. Freilich kann man hier nicht von einer «Kluft» zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur sprechen, sondern eher von einem Kontinuum.

Habermas hat sein Konzept der Achsenzeit in seinem Buch *Nachmetaphysisches Denken II*, einer Sammlung von «Aufsätzen und Repliken», die 2012 erschien, weiter differenziert und ausgearbeitet. Hierfür ein längeres Zitat aus dem ersten Kapitel «Von den Weltbildern zur Lebenswelt». Habermas beginnt mit einem sehr treffenden Kurzreferat von Jaspers' These:

> Karl Jaspers hat mit dem Konzept der Achsenzeit die Aufmerksamkeit auf das Faktum gelenkt, dass sich während einer relativ kurzen Zeitspanne um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends in der Welt der Hochkulturen vom Nahen bis zum Fernen Osten ein kognitiver Durchbruch vollzogen hat.[84] Damals entstehen in Persien, Indien und China, in Israel und Griechenland die bis heute wirksamen religiösen Lehren und kosmologischen Weltbilder. Diese «starken Traditionen» – Zoroastrismus, Buddhismus und Konfuzianismus, Judaismus und griechische Philosophie – haben einen Wandel der Weltanschauung von der Mannigfaltigkeit der narrativ auf derselben Ebene verknüpften Oberflächenphänomene zur Einheit eines theologisch oder «theoretisch» begriffenen Weltganzen herbeigeführt. Im Monotheismus nimmt die kosmische «Ordnung der Dinge» die verzeitlichte Gestalt einer teleologischen Ordnung der Weltalter an. (29)

Hier wird klarer, was mit Oberflächen- und Tiefenstruktur gemeint ist. Die älteren Hochkulturen stehen im Banne des mythischen Denkens und kommen über die Mannigfaltigkeit narrativ (das heißt in Form mythischer Erzählungen) verknüpfter Oberflächenphänomene

nicht zur Produktion theologisch oder theoretisch kohärenter Weltbilder. Das gelingt erst den Achsenzeit-Kulturen und bildet deren Tiefenstruktur. Dem lässt sich schon mit Eduard Röth (der Texte wie den oben zusammengefassten nicht kennen konnte) entgegenhalten, dass zumindest im Westen die Philosophie auf den kosmologischen Spekulationen des Alten Orients aufruht, die es sehr wohl zu einem kohärenten Weltbild gebracht haben. Im Folgenden differenziert Habermas den achsenzeitlichen Übergang mit Hinweis auf die von Eisenstadt initiierte kulturanalytische Forschung:

> Inzwischen hat das Konzept der Achsenzeit eine weitverzweigte internationale Forschung inspiriert.[85] In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Befreiung aus der kognitiven Befangenheit eines beteiligten Akteurs, der sich das Weltgeschehen nur aus der Innenperspektive eines selber in mythische Geschichten Verstrickten vergegenwärtigen kann. Die neuen dualistischen Weltbilder brechen mit diesem flächigen Monismus. Sie erschließen mit der Konzeption eines einzigen Gottes jenseits der Welt oder mit Begriffen einer kosmischen Gesetzmäßigkeit Perspektiven, aus denen die Welt als ein objektiviertes Ganzes in den Blick gelangt. Der Bezug auf den ruhenden Pol des Einen Weltenschöpfers, des Alles im Gleichgewicht haltenden Nomos, der tiefliegenden Realität des Nirwana oder des ewigen Seins verschafft dem Propheten und dem Weisen, dem Prediger und dem Lehrer, dem kontemplativen Betrachter und dem Mystiker, dem Betenden und dem Philosophen, der sich in intellektuelle Anschauung versenkt, die nötige Distanz von dem Vielen, Zufälligen und Veränderlichen. Gleichviel, ob die dualistische Weltsicht wie in den Erlösungsreligionen Israels oder Indiens stärker oder wie in der griechischen Philosophie und den chinesischen Weisheitslehren schwächer ausgeprägt ist, diese intellektuellen Eliten vollziehen überall den kognitiven Durchbruch zu einem transzendenten Standpunkt. (29 f.)

Habermas gelingt hier eine wesentlich anschaulichere und differenziertere Paraphrase der Formeln von den «transzendentalen Visionen» und der Distanz des «standing back and looking beyond» als den Protagonisten des Achsenzeit-Diskurses selbst, auf die er sich bezieht. Die neuen Weltbilder setzen an die Stelle des «flächigen Monismus» der vorachsenzeitlichen mythenbildenden Spekulation «dualistische» Weltbilder, die zwischen Gott und Welt und damit

zwischen Transzendenz und Immanenz unterscheiden. Wenn mit der Aufspaltung in Oberflächen- und Tiefenstruktur ein «dualistisches Weltbild», also eine zwei-Welten-Theorie gemeint ist, kann dieses Konzept in der Tat nicht auf das Alte Ägypten angewendet werden. Der nächste Abschnitt führt wie das Zitat von 1999 weitere Unterscheidungen auf, die sich rekursiv mit dieser ersten, grundlegenden Unterscheidung verbinden: die Unterscheidung zwischen «Sein» (transzendent) und «Schein» (immanent), «Welt» (transzendent) und «Innerweltliches» bzw. «Alltagswelt» (immanent), «Mythos» (immanent) und Logos im Sinne einer in philosophischen und theologischen Begriffen gefassten und objektivierten Welt (transzendent):

> Von hier aus betrachtet lässt sich alles, was in der Welt geschieht, von der Welt im Ganzen unterscheiden. Und dieser Blick auf das Seiende und die Menschheit im Ganzen erzeugt jene kategoriale Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, welche die ältere, expressivistische Unterscheidung zwischen der Geisterwelt und deren Manifestationen ablöst (und im Übrigen magischen Vorstellungen den weltanschaulichen Boden entzieht). Mit der Differenzierung in «Welt» und «Innerweltliches» wird die Alltagswelt zur Sphäre der bloßen Erscheinungen abgewertet. Dieser theoretische Durchgriff auf Wesenheiten erweitert die explanative Kraft von Erzählungen. Der konzeptuelle Rahmen kann nun die Masse des praktischen, naturkundlichen und medizinischen Wissens, auch die astronomischen und mathematischen Kenntnisse, die sich inzwischen in den städtischen Zentren der frühen Hochkulturen angesammelt hatten, verarbeiten und zu einem kohärenten, überlieferungsfähigen Ganzen integrieren.
>
> Während der Mythos mit den Alltagspraktiken eng verwoben blieb und noch nicht die Eigenständigkeit eines theoretischen «Bildes» von der Welt erlangte, artikulieren sich in den Weltbildern der Achsenzeit philosophische und theologische Begriffe einer «objektiven», alles einbegreifenden Welt. (30)

In diesen Sätzen gewinnt die These der Achsenzeit, auch wenn sie nicht als solche, sondern als unhinterfragte Tatsache im Blick steht, eine begriffliche Schärfe, die sie für eine kulturwissenschaftliche Diskussion besser als bisher handhabbar macht. Was man Habermas aus ägyptologischer Sicht entgegenhalten könnte, ist zum Bei-

spiel die schon von Eduard Röth hervorgehobene Tatsache, dass das monistische Weltbild der Alten Ägypter, das die Welt nicht – wie oben angedeutet – als von einem außerweltlichen Gott geschaffen, sondern aus einem Urgott entstanden denkt, dieselbe objektive Kohärenz besitzt wie das dualistische Weltbild der Achsenzeitkulturen und daher als monistischer Unterstrom der abendländischen Religionsgeschichte bis zum Spinozismus des späten 18. Jahrhunderts und über diese Vermittlung bis heute lebendig ist.

Im Folgenden macht Habermas auf den Preis aufmerksam, der mit den Weltbildern der Achsenzeit und ihrer Objektivierung der Welt verbunden ist:

> Für die Gläubigen und die Philosophen verschwindet die eigene, in ihrem Rücken fungierende Lebenswelt derart hinter den ontotheologisch vergegenständlichten Bildern der Welt, dass ihnen die projektiven Züge verborgen bleiben, die diese Weltbilder nach wie vor dem performativen Bewusstsein ihrer vital gelebten und geleisteten Existenz in der Welt entlehnen. (31)

Diesen zunächst nicht einfach nachvollziehbaren Gedanken eines Verschwindens der Lebenswelt (der Immanenz) hinter den Weltbildern illustriert Habermas im Folgenden an drei «Aspekten der Lebenswelt, die sich in der Welt der Kosmologien und Theologien widerspiegeln»:

> Der Kosmos und die Heilsgeschichte werden in Dimensionen des gelebten sozialen Raums und der erfahrenen historischen Zeit entworfen. Daher verfließen die Grenzen der objektiven Welt mit dem ins Übermenschliche projizierten lebensweltlichen Horizont einer bewohnbaren, auf uns zentrierten Welt, von der die flüchtigen Erscheinungen unserer Alltagsexistenz wiederum einen Bestandteil bilden. In dieser Architektonik des «Umgreifenden» (Jaspers) behält das teleologisch verfasste Weltganze die lebensweltlichen Charaktere unseres alltäglichen Umgangs mit Mensch, Tier, Pflanze und unbelebter Natur. (31)

Das klingt fast so, als habe sich mit den «neuen Weltbildern» so sehr viel nicht geändert gegenüber der vorachsenzeitlichen Welt, scheint Habermas doch hier für die neuen Weltbilder dieselbe Kontinuität

von transzendentem «Weltbild» und immanenter «Lebenswelt» zu postulieren, die sonst als Charakteristika der vorachsenzeitlichen Welt gilt. Problematisch scheint mir aber vor allem die Gleichsetzung der hochspezifischen «Heilsgeschichte» mit einem «teleologisch verfassten Weltganzen» zu sein. Das jüdisch-christliche Konzept (in diesem Fall scheint mir der Bindestrich gerechtfertigt) der historia sacra verweigert sich in meinen Augen einer solchen Verallgemeinerung. Der zweite Aspekt besteht in dem normativen Charakter der neuen Weltbilder, der sie «mit Geboten der praktischen Lebensführung verklammert». Dasselbe gilt allerdings in hohem Maße für das ägyptische Weltbild mit seinem sowohl kosmischen als auch moralischen Zentralbegriff der Ma'at sowie für das mesopotamische Weltbild mit der Rolle des Sonnengottes Schamasch als Hüter von Recht und Gerechtigkeit.

> Wenn die Beschreibung des Ganzen mit der Hilfe von Konzepten wie «Gott» oder «Karman», «to on» oder «Tao» vorgenommen wird, gewinnt die Beschreibung der Heilsgeschichte bzw. des Kosmos den zugleich wertenden Sinn eines exemplarischen Seienden, dessen Telos für die Gläubigen und Weisen normativ, als Gesolltes und Nachahmenswertes, ausgezeichnet wird. (31 f.)

Treffender kann man aber auch die Bedeutung der Ma'at im ägyptischen Weltbild kaum beschreiben. Der dritte Aspekt der neuen Weltbilder hängt mit dem

> Unfehlbarkeitsanspruch zusammen, mit dem religiöse und metaphysische «Wahrheiten» auftreten. Wenn sich die verschiedenen Konzeptionen der Welt und der Weltalter in Heilswegen oder politisch maßgebenden Modellen der Lebensführung «auszahlen» sollen, müssen theoretische Überzeugungen den Anforderungen an die Belastbarkeit von ethisch-existentiellen Gewissheiten genügen. Daraus erklärt sich die dogmatische Denkform, die den Glaubens- und Weisheitslehren die Gestalt «starker» Theorien verleiht. (32)

Die «dogmatische Denkform» mit ihrem emphatischen Wahrheitsbegriff ist allerdings den archaischen Hochkulturen fremd. In der Philosophie tritt diese Form wohl erstmals bei Parmenides mit sei-

nem Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf und in der Religion mit dem biblischen Monotheismus, der streng zwischen Glauben und Unglauben sowie wahrer und falscher Religion unterscheidet.

Im zweiten Kapitel fasst Habermas die «Weltbildrevolution der Achsenzeit» noch einmal prägnant zusammen:

> also die Entstehung jener metaphysischen und religiösen Weltbilder um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends in China und Indien, Israel und Griechenland, die den Zauber und das magische Denken überwunden, die Erklärungskraft der Mythen entwertet und bis heute ihre zivilisationsprägende Kraft nicht verloren haben. (73)

Besonders interessant ist die Charakteristik der Achsenzeit im dritten, dem Ritus gewidmeten Kapitel. Hier entwickelt Habermas als Errungenschaft der Achsenzeit einen Begriff von sekundärer, gestifteter Religion, der überhaupt erst «Religion» im vollen, eigentlichen Sinne darstellt, und betont die Allianz dieser Religionsform mit kanonisierten Schriften, ein in der Achsenzeit-Debatte notorisch unterbelichteter Aspekt:

> Der Name «Achsenzeit» rührt daher, dass sich Jaspers das Jahr 500 v. Chr. als die «Achse» vorstellt, um die sich die Rotation der Weltgeschichte gleichsam beschleunigt, weil sich in der vergleichsweise kurzen Periode zwischen ungefähr 800 und 200 v. Chr. unabhängig voneinander mentale Revolutionen ereignet haben, aus denen die «starken», bis heute mächtigen religiösen Lehren und metaphysischen Weltbilder hervorgegangen sind. Damals entstand aus den mythischen Erzählungen und rituellen Praktiken so etwas wie «Religion» im Sinne einer «gestifteten», also in ihren historischen Ursprüngen identifizierbaren Lehre und Praxis – der Zoroastrismus in Iran, der Monotheismus in Israel, Konfuzianismus und Daoismus in China, der Buddhismus in Indien und, mit dem Vorbehalt einer mangelnden Verwurzelung im Poliskultus, die griechische Metaphysik. Diese «Religionen» nehmen die Gestalt von schriftlich kanonisierten Lehren an, die ganze Zivilisationen prägen. Heilige Bücher bilden die rationalisierungs- und institutionalisierungsfähigen Kristallisationskerne für die dogmatische Ausgestaltung differenzierter Überlieferungen wie auch für die einflussreiche Organisation weltweit verbreiteter Kultusgemeinden. Jaspers lenkt die Aufmerksamkeit auf das welthistorisch bemerkenswerte Faktum der unge-

> fähr gleichzeitigen Entstehung von kosmologischen Weltbildern und Weltreligionen, um der eurozentrischen Sicht auf Jerusalem und Athen die pluralistische These von der Gleichursprünglichkeit der großen eurasischen Zivilisationen entgegenzusetzen. (77 f.)

Präziser lässt sich Jaspers' These nicht zusammenfassen. Oberfläche und Tiefe erscheinen hier als Praxis und Theorie. Die Mythen bilden nicht etwa die Theorie der rituellen Praxis, sondern sind mit dieser untrennbar verwoben. Erst die (sekundäre) «Religion» stellt der rituellen und institutionellen Praxis eine «dogmatische Ausgestaltung», eine Orthodoxie, gegenüber, die als eine kulturelle bzw. religiöse Tiefenstruktur alle Oberflächenphänomene reguliert.[86] Auch hier ließe sich vonseiten der Kulturwissenschaft einwenden, dass es keine Praxis ohne Theorie gibt (ebenso wie keine Sprache ohne Grammatik), unabhängig davon, ob sich diese Theorie auf der Grundlage eines kanonisierten Schrifttums zur Orthodoxie verfestigt hat oder implizit und flexibel gehandhabt wird. Zweifellos aber bedeutet die orthodoxe Verfestigung, wie sie für die Weltreligionen charakteristisch ist, einen bedeutenden Schritt.

In einem weiteren Gespräch mit dem Philosophen Eduardo Mendieta, mit dem Habermas 1999 das in *Zeit der Übergänge* publizierte Gespräch geführt hatte, leitet er aus der Dogmatisierung der gestifteten Religionen einen «Reflexionsschub in drei Dimensionen» ab: historisches Bewusstsein, universalistische Moral und Individualismus. Mit solcher Dogmatisierung

> entsteht ein historisches Bewusstsein; von einem transzendenten Bezugspunkt diesseits oder jenseits des innerweltlichen Geschehens aus kann man das Ganze der interpersonalen Beziehungen in den Blick nehmen und nach universalistischen Geboten beurteilen; und indem sich die individuellen Schicksale von denen des Kollektivs lösen, entsteht das Bewusstsein persönlicher Verantwortung für das eigene Leben. Man kann das auch als eine Differenzierung der Lebenswelten im Zuge zunehmender sozialer Komplexität beschreiben: Es entsteht ein reflexives Verhältnis zu Überlieferungen und zu einer sozialen Integration, die jetzt über Verwandtschaftsgruppen und sogar über politische Grenzen hinausgreift, auch eine Reflexivität im Verhältnis der Individuen zu sich selber.[87]

In diesem Gespräch kommt Habermas, gefragt, warum man sich mit Denkern wie Leo Strauss und Carl Schmitt beschäftigen sollte, die doch von seinem eigenen Denken weit entfernt sind, zu einer großartigen Bestimmung des achsenzeitlichen Verhältnisses von Religion und Politik:

> Die ersten Konzeptionen des Politischen verdanken wir aber erst dem Nomosdenken Israels, Chinas und Griechenlands, allgemein der Artikulationskraft der damals entstehenden metaphysischen und religiösen Weltbilder. Sobald sich der menschliche Geist mit der Referenz auf einen Gott jenseits der Welt oder auf den weltimmanenten Fluchtpunkt einer kosmischen Gesetzmäßigkeit aus den Fängen der narrativ geordneten Flut eines von mythischen Gewalten beherrschten Geschehens zur individuellen Heilssuche befreit, kann der politische Herrscher nur noch als menschlicher Repräsentant des Göttlichen und nicht mehr als dessen eigene Verkörperung wahrgenommen werden. Als menschliche Person steht auch er fortan unter dem Nomos, an dem sich alles menschliche Handeln bemisst.[88]

Großartig ist die Korrelation des mosaischen Gesetzes mit dem «Nomosdenken» Chinas und Griechenlands, die der Monopolisierung des Politischen bei den Griechen (Christian Meier) und des Moralischen bei den Juden (und damit Habermas' eigener Einschätzung des Ersten Gebots) widerspricht. Hier wird der Schritt vom Mythos zum Logos auf eindrucksvollste Weise mit der Entsakralisierung der Herrschaft gleichgesetzt. Auch hier ließe sich aus kulturwissenschaftlicher Sicht vieles einwenden,[89] aber diese Einwände werden überhaupt erst möglich, wenn die These mit so prägnanter Schärfe artikuliert wird.

Jürgen Habermas ist einerseits ein Beispiel für die unkritische Verwendung des Begriffs der Achsenzeit im Sinne eines selbstverständlichen Epochenbegriffs und andererseits für dessen ungemein produktive philosophische Explikation. Es ist offensichtlich, dass seine Deutung der Achsenzeit an den Griechen und deren Weg «vom Mythos zum Logos» orientiert ist. Entsprechend wird auf die Kulturen, die dieser innergriechischen Wende vorausliegen, all das Alte projiziert, was von dieser Wende abgelöst wurde.

ZEHNTES KAPITEL

ERIC VOEGELIN: EIN ABTRÜNNIGER DES ACHSENZEIT-DISKURSES

Eric Voegelin und Karl Jaspers haben manches gemeinsam. Beide kamen als Außenseiter zur Philosophie, Jaspers von der Medizin, Voegelin von der Rechts- und Politikwissenschaft. Beide standen in entschiedener Gegnerschaft zum Nationalsozialismus, dem sich Voegelin durch Auswanderung in die USA und Jaspers durch innere Emigration entzog. Beider Vorbild war Max Weber, beider Denken kreiste um die Begriffe Existenz, Transzendenz, Freiheit, Bewusstheit, Geschichte; auch Voegelin kann man mit gewissem Recht als einen Existenzialisten bezeichnen. Beide standen dem Fortschrittsglauben der Modernisierungstheoretiker ablehnend gegenüber; sie sind hinsichtlich der von Aleida Assmann entwickelten Unterscheidung zwischen Modernisierungstheorie und Theorie der Moderne[1] als Theoretiker der Moderne einzustufen. Beide schließlich verstehen ihre Darstellungen der Achsenzeit nicht als Beiträge zum besseren Verständnis des Altertums, sondern als engagierte Interventionen in der Gegenwart, der allgemeinen Orientierungskrise nach zwei Weltkriegen und unvorstellbaren Verbrechen gegen die Menschheit, auch wenn sie aus den geistigen «Durchbrüchen» (Jaspers) bzw. «Ausbrüchen» (Voegelin) der fernen Vergangenheit unterschiedliche Konsequenzen zogen.[2] Überdies sind sich Voegelin und Jaspers begegnet, als jener 1929 nach seiner 1928 erfolgten Habilitation ein Semester in Heidelberg bei Jaspers und Alfred Weber studierte[3] und dieser «das erste Mal seine Vorlesung über Kultursoziologie hielt».[4] Es ist also gut möglich, dass Voegelin schon damals mit Webers Konzeption eines «synchronistischen Weltzeitalters» und dadurch auch mit Anquetils Beobachtung des west-öst-

lichen Anbruchs einer weltgeschichtlichen Epoche vertraut geworden ist.

Nach erster Beschäftigung mit Voegelins Hauptwerk *Order and History* (OH), deutsch *Ordnung und Geschichte* (OG), würde man Eric Voegelin für einen gebürtigen Österreicher und in augustinisch-thomistischer Tradition ausgebildeten katholischen Ordo-Denker halten. Nichts davon stimmt. Voegelin, 1901 geboren, wuchs in Köln auf und zog erst mit zehn Jahren zusammen mit seiner protestantischen Familie nach Wien, wo sein Vater eine Stellung als Bauingenieur annahm. In Wien besuchte er die Oberschule, studierte bei Othmar Spann, dem Theoretiker des autoritären «Ständestaats», Philosophie und Nationalökonomie und bei Hans Kelsen, dem Schöpfer der österreichischen Verfassung (1920), Rechtswissenschaft. Größere Gegensätze als Hans Kelsen, den brillanten jüdischen, liberalen, demokratischen Rechtspositivisten, und Othmar Spann, den entschieden katholisch-konservativen Wirtschaftssoziologen, Philosophen und Universalgelehrten, lassen sich kaum denken. Othmar Spann ist ein Exponent der konservativen Revolution, antidemokratisch, antiliberal, antiparlamentarisch und antiindividualistisch. Sein Begriff des «Ständestaats», eines autoritären Staats ohne Parteien und Parlament, dafür mit berufsständischer Vertretung, lieferte die theoretische Grundlage des austro-faschistischen Dollfuß-Regimes. Dabei gilt es aber zu beachten, dass sich der österreichische «autoritäre Staat» als Bollwerk gegen den totalitären Staat des Nationalsozialismus verstand. In diesem Sinne plädierte auch Voegelin in seinem Buch *Der autoritäre Staat* (1936) für diese Staatsform als das kleinere Übel. Die Demokratie, das hatte das Ende der Weimarer Republik gezeigt, war zu schwach, um sich gegen totalitäre Vereinnahmung zu wehren. Sowohl Spann als auch Voegelin sehen im abendländischen Individualismus mit dem Ideal des autonomen Selbst einen Irrweg. Spanns Konzept von «Universalismus» ist mit seiner Forderung des absoluten Vorrangs der «Gemeinschaft» vor dem Einzelnen unverhüllter Kollektivismus.[5] Diese «Gemeinschaft» wurde von Spann im Sinne der staatlich verordneten Identität eines seiner Einheit, Eigenart und Zusammengehörigkeit bewusst gewordenen Volkes verstanden, in dem der Einzelne aufzugehen, sich ein- und unterzuordnen hat. Sein Begriff von «Ganzheit» hat nichts mit Jas-

pers' Begriff des «Umgreifenden» zu tun, wenn auch manche Formulierungen ein solches Missverständnis nahelegen.

Da Othmar Spann in Voegelins intellektueller Biografie eine so wichtige Rolle spielt, möchte ich hier ein charakteristisches Zitat aus seinem Buch *Schöpfungsgang des Geistes* von 1928 einschalten:

> Es gibt ein Zauberwort, das den Menschen bindet. … «Über-Dir» heißt dieses Wort, höher hinauf heißt es: Gott. Im täglichen Leben hat es so viele Namen als Mächte sind, die den Menschen zu sich hinaufheben: Kirche, Staat, Sittlichkeit, Volkstum; und in der Sprache des menschlichen Herzens heißt es Liebe. Darum ist es auch in der Liebe nicht eigentlich der geliebte Mensch, den wir meinen, sondern jenes, was wir in ihm lieben. Liebe führt nur über ein Höheres zum Menschen. Über beiden Liebenden muß ein Höheres stehen, in dem sie gemeinsam gründen, … als dessen dienende Glieder sie sich finden. … Die Philosophie, die dieses Zauberwort spricht, … ist der Idealismus; die Gesellschaftslehre, die es spricht, ist der Universalismus. …
>
> Aber es gibt auch ein dunkles Zauberwort, das den Menschen loslöst und entbindet. … «Kein Über-Dir», «Du bist aus Dir allein Du selbst» heißt dieses Wort, tiefer hinab heißt es: Eigensucht, zuletzt Gottlosigkeit, Atheismus. … (Es) löst den Menschen heraus aus jedem Ganzen, indem es … ihn abtrennt von seinem Nähr- und Mutterboden, dem Ganzen der Gesellschaft und Welt, ihn vereinsamt … und verkümmern läßt. … Die Philosophie, die dieses schwarze Zauberwort spricht, … ist der Empirismus; die Gesellschaftslehre, die es spricht, ist der Individualismus.[6]

Trotz solcher konservativer, kollektivistischer, antiliberaler Konzeptionen haben die Nationalsozialisten den Gegensatz von Austro- und NS-Faschismus durchschaut. Nach dem «Anschluss» Österreichs 1938 wurde Othmar Spann vier Monate im KZ Dachau interniert, von der Gestapo misshandelt und erhielt Lehrverbot. Sein Schüler Voegelin hatte in den Jahren 1930 bis 1938 so klar und eindeutig gegen das nationalsozialistische Verständnis von Gemeinschaft Stellung bezogen, dass er sich nach dem «Anschluss» sofort im Ausland in Sicherheit bringen musste und nur knapp der Verhaftung durch die Gestapo entging.[7] Er floh in die Schweiz und von dort, sobald das nötige Visum eingetroffen war, in die USA, um eine Stelle als Tutor in Harvard anzutreten. Viele der Spann'schen

Themen, über die das Verzeichnis der einundzwanzigbändigen Gesamtausgabe einen guten Überblick vermittelt,[8] kehren bei Voegelin wieder.

Voegelin brachte das Kunststück fertig, nicht nur bei den Antipoden Spann und Kelsen gleichzeitig zu studieren, sondern auch beide als Doktorväter zu gewinnen und bereits im Alter von einundzwanzig Jahren promoviert zu werden.[9] Nach der Promotion ging er 1922/23 für ein Semester nach Berlin, wo er die Vorlesungen des Althistorikers Eduard Meyer besuchte, der ihn tief beeindruckte, sowie mit einem dreijährigen Rockefeller-Stipendium zwei Jahre in die USA und ein drittes nach Paris. Auch nach seiner Habilitation 1928 studierte Voegelin 1929 noch einmal ein Semester in Heidelberg. Durch Eduard Meyer und Alfred Weber wurde ihm

> erneut (wie schon durch das Vorbild Max Webers) vor Augen geführt, dass ein Wissenschaftler, will er über die sozialen Strukturen in ihrem historischen Kontext sprechen, über vergleichendes Wissen verfügen muss und mit der Entstehung der babylonischen Zivilisation genauso vertraut sein muss wie mit der Entstehung der abendländischen Zivilisation in der Zeit der Merowinger und Karolinger. (Autobigraphische Reflexionen, 33).

Voegelin verstand sich als Universalgelehrter in der Nachfolge Max und Alfred Webers, Eduard Meyers und auch Othmar Spanns.

Fast scheint es, als hätten sich die entgegengesetzten Prägungen durch Voegelins Doktorväter als zwei Seelen in seiner Brust verstetigt. Sehr treffend charakterisiert Michael Henkel Voegelins Denken; es sei «durch jenes schwer zu greifende Mit- und Gegeneinander von aufklärerischer Modernität und Liberalität einerseits und einer tiefen Skepsis gegenüber der Moderne und ihren politischen Revolutionen andererseits geprägt».[10] Die «aufklärerische Modernität» kommt vermutlich von Kelsen, von Spann der Traditionalismus und Elitarismus seiner«tiefen Skepsis gegenüber der Moderne». Die Sätze, mit denen Kelsen seinen großen Aufsatz über «Platon und die Naturrechtslehre» von 1957 einleitet, treffen genau Voegelins eigene, subjektiv anti-ideologische, aber gleichwohl privat-ideologische Position:

> Im Gefolge der Erschütterungen, die die bestehenden Gesellschaftsordnungen durch zwei Weltkriege und die russische Revolution erfahren haben, macht sich in der westlichen Welt in zunehmendem Maße eine geistige Bewegung bemerkbar, die in schärfster Reaktion gegen eine wissenschaftlich-positivistische und relativistische Philosophie auf eine Rückkehr zur Metaphysik und Theologie, und – in engstem Zusammenhang damit – auf eine Erneuerung der Naturrechtslehre zielt. Die Vertreter dieser Richtung glauben in der Philosophie Platons, dessen Autorität bis vor kurzem (d. h. bis zu Karl Poppers *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, J. A.) unbestritten war, eine wertvolle Stütze zu finden; und dies mit Recht. Denn Platons Ideenlehre ist in der Tat die kühnste, weil die empirische Wirklichkeit am weitesten überfliegende metaphysische Spekulation, und das von ihm errichtete geistige System in seinem Gesamtcharakter weit mehr Theologie als wissenschaftliche Philosophie.[11]

Auch Voegelin wandte sich «in schärfster Reaktion gegen eine wissenschaftlich-positivistische Philosophie», nämlich die Philosophie von Auguste Comte und anderen, vor allem Hegel und Marx, die den Gang der Geschichte wissenschaftlich erkennen oder gar vorhersagen wollten.[12] Diese Richtung deutete Voegelin als «Gnosis» und dehnte diese Diagnose auf alle Ideologien, ja auf die Idee des Fortschritts und die Moderne überhaupt aus. Voegelins platonisch-augustinisch-thomistisch geprägtes Welt- und Menschenbild ließ es ihm unmöglich erscheinen, dass eine *civitas terrena*, die ihre Ausrichtung auf die *civitas divina* aufgegeben hat, andere Wertorientierungen im Sinne der Humanität ausbilden könnte, anstatt totalitären Ideologien und ihrer unmenschlichen Gewalt und Unterdrückung zu verfallen. In seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* führt er die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts mit den Todeslagern der Nazis und dem Gulag des Stalinismus in direkter Linie auf die häretischen Bewegungen des Mittelalters, die Reformation, die puritanische Revolution in England und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurück und machte sie für die Zerstörung der religiösen oder metaphysischen Sphäre verantwortlich, ohne die es in seinen Augen politische Ordnung nicht geben kann. Das bittere Wort von T. S. Eliot «If you will not have God (and He is a jealous God), you should pay your respects to *Hitler* or *Stalin*»[13] trifft genau auch Voegelins Überzeu-

gung. Voegelin sah in der christlichen Religion die einzige Rettung vor den Ideologien, ohne sich jemals darüber Rechenschaft abzulegen, dass sein Insistieren auf nicht weiter analysierten, sondern formelhaft verfestigten Begriffen wie Gott, Transzendenz und Metaphysik seinerseits einen ideologischen Charakter annahm.[14] Das war auch der vielleicht wichtigste Grund, weshalb er sich später von Jaspers' Achsenzeit-Konzept abwandte, weil dieser die entscheidende Wende nicht in der Offenbarung Christi, sondern in dem Jahrhunderte vorher von China bis Griechenland eingetretenen menschheitsgeschichtlichen Durchbruch erblickte. Voegelins These, schreibt Hans Joas,

> ist gewiß von großem Gewicht. In der Gestalt, die ihr von Voegelin gegeben wird, irritiert aber, daß sie nicht von einem gläubigen Christen aus spürbar religiöser Überzeugung vertreten wird. Voegelin wird vielmehr aus politischen Motiven zum Verteidiger der politischen Rolle des Christentums. Seine uneingeschränkte Bewunderung für das «christliche» Mittelalter und seine Kritik der Säkularisierung als eines Prozesses des Transzendenzverlusts klingen bei diesem säkularisierten Protestanten, als kämen sie aus dem Munde eines antimodernen Katholiken. Die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz wird von ihm so gehandhabt, als könnte nur ein transzendenzbezogener religiöser Glaube die Unverfügbarkeit garantieren, die dem Staat prinzipielle Grenzen setzt.[15]

Mit dem Begriff «Gnosis» verband Voegelin zwei Konzepte. Erstens den Anspruch, den Sinn und Gesamtablauf der Geschichte erkannt zu haben, eine Anmaßung, die auch Jaspers entschieden ablehnte, der auf der «Reinheit des Nichtwissens» bestand; zweitens die «Selbstermächtigung» des Menschen zur radikalen Umgestaltung der Welt und einen Akt der Rebellion gegen den Schöpfer. In diesem Punkt traf sich Voegelin mit Carl Schmitt, trotz ihrer gegensätzlichen Einstellung zum Nationalsozialismus. In ihrer negativen Einschätzung der Moderne, deren Säkularismus beide als verhängnisvoll betrachteten, waren sich Schmitt und Voegelin einig.[16] Voegelin konstruiert in beiden Punkten eine Kontinuität von der antiken Gnosis bis zu den ideologischen Heilslehren des Marxismus, Faschismus, Nationalsozialismus und Stalinismus. Schon in seinem

Buch *Die politischen Religionen* von 1938 zieht er eine Linie von der Drei-Reiche-Lehre des Joachim von Fiore zu «den drei Reichen der Marx-Engel'schen Geschichtsphilosophie», dem «dritten Reich des Nationalsozialismus», dem «faschistischen dritten Rom nach dem antiken und dem christlichen».[17] In der *Neuen Wissenschaft der Politik* wird diese Linie noch erheblich erweitert.[18] Gegen diese Konstruktion einer Kontinuität von Gnosis, Säkularisation, Ideologie und Totalitarismus erheben sich zwei Einwände. Erstens betreffen diese behaupteten Zusammenhänge nicht allein die antike Gnosis, sondern die jüdisch-christliche Idee der *historia sacra* überhaupt, die sich auf den Gesamtablauf der Geschichte von der Schöpfung bis zum Ende der Zeit bezieht, und die häretischen Bewegungen des Mittelalters sowie die späteren reformatorischen Bewegungen waren eher von den Evangelien und der Johannes-Offenbarung als von gnostischen Apokrypha inspiriert (diesen Zusammenhang von jüdisch-christlicher Heilsgeschichte und modernen ideologischen Heilslehren haben unter anderem Karl Löwith und Jacob Taubes betont). Zweitens gilt hier die Warnung Rudolf Ottos: «Auch in geschichtlichen Entwicklungen hat man solchen Fehler gemacht und hat ‹kontinuiert›, wo man in Wahrheit Homolog- und Konvergenzbildung vor sich hatte.»[19] Doch geht meines Erachtens auch das zu weit, eine Homolog- und Konvergenzbildung zwischen Gnosis, Säkularisation, Ideologie und Totalitarismus zu konstatieren.

Vielleicht wird Voegelins Verdikt der Moderne als Gnosis verständlicher, wenn man die Begriffe «Gnosis» und «gnostisch» durch «Apokalyptik» und «apokalyptisch» ersetzt bzw. ergänzt.[20] Apokalyptische Bewegungen sind typische und radikale Reaktionen auf schwere, als unerträglich empfundene soziale, politische und religiöse Krisen, wie sie seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bis heute auftreten. «Die Johannes-Apokalypse z. B. ist voller Anspielungen auf die römische Besatzungsmacht», schreibt Tiemo Rainer Peters.[21] Was heute bedroht wird, und zwar nicht nur von islamistischer, sondern auch von nationalistischer Seite, sind genau die Werte und Ideen der Aufklärung, die Voegelin für die Krise verantwortlich macht: parlamentarische Demokratie, Menschenrechte und universelle Gerechtigkeit.

Die Gnosis-These steht im Zusammenhang mit der Arbeit an einer Geschichte der politischen Ideen, an die sich Voegelin sofort nach sei-

ner Emigration in die USA gemacht hatte. Diese als ein Lehrbuch von rund 200 Seiten geplante Arbeit wuchs sich im Laufe von fünfzehn Jahren zu einem mehrbändigen Werk von 4500 Seiten aus und wurde schließlich aufgegeben, weil sich Voegelins Konzeption gewandelt hatte.[22] Statt um Ideen und deren (textliche) Artikulation sollte es nun um *Erfahrungen* von Ordnung und deren Symbolisierung gehen. Die ersten drei Bände erschienen bereits 1956 und 1957. 1958 wurde Voegelin auf den für ihn reaktivierten Lehrstuhl Max Webers nach München berufen, der seit Max Webers Tod 1920 nicht wieder besetzt worden war. In München führte er die Arbeit an *Order and History*, vornehmlich an Band IV, *The Ecumenic Age*, fort. 1968 wurde Voegelin in München emeritiert und ging 1969 in die USA zurück, um bis zu seinem Tod 1985 an der Hoover Institution on War, Revolution, and Peace in Stanford zu forschen. Während der Münchner Jahre änderte er auch den Plan des auf sechs Bände veranschlagten Werks *Order and History*. Es sollte nun auf vier Bände beschränkt werden. Der vierte und letzte Band, *The Ecumenic Age*, erschien 1974 und stellt in manchen Zügen das Gegenstück zu Jaspers' «Achsenzeit» dar.[23]

Im Rahmen unserer Geschichte der Achsenzeit-Debatte erscheint Eric Voegelin aufgrund seines umfassenden Sachwissens als die interessanteste und aufgrund seiner theologischen Voreingenommenheit problematischste Figur. Mit ihm verlagert sich die Debatte von der philosophischen, religions- und geistesgeschichtlichen Ebene, auf der Jaspers Anquetils Beobachtung – den «Tatbestand» – entfaltet hatte, auf die politische, staatstheoretische und politisch-theologische Ebene[24] und gewinnt zugleich ein bis dahin unbekanntes Niveau von Einfühlung und Gelehrsamkeit. Voegelin gelingt eine in diesem Zusammenhang einzigartige Verbindung von fachwissenschaftlicher und philosophischer Behandlung des ungeheuren Stoffs.

In seinem Hauptwerk *Die neue Wissenschaft der Politik* (*The New Science of Politics*, 1952, deutsch 1959) schreibt Voegelin:

> Die Entdeckung der Wahrheit, die befähigt ist, die Wahrheit der kosmologischen Reiche herauszufordern, ist selbst ein historisches Ereignis größeren Ausmaßes. Es ist ein Prozeß, der sich über etwa fünf Jahrhunderte in der Menschheitsgeschichte erstreckt, grob gerechnet

> von 800 bis 300 v. Chr. Er vollzieht sich zur gleichen Zeit in den verschiedenen Kulturen, jedoch ohne daß eine gegenseitige Beeinflussung zu erkennen wäre. In China ist es das Zeitalter des Konfuzius und des Lao-tse sowie der anderen Philosophenschulen, in Indien das Zeitalter der Upanischaden und des Buddha, in Persien das der Zoroasterlehre, in Israel das der Propheten, in Hellas das der Philosophen und der Tragödie. Als besonders charakteristische Phase in diesem sich lange hinziehenden Prozeß mag die Periode um 500 v. Chr. angesehen werden, als Heraklit, Buddha und Konfuzius zur gleichen Zeit lebten. Dieses gleichzeitige Hervorbrechen der Wahrheit der mystischen Philosophen und Propheten hat, seitdem es durch die Erweiterung des historischen Horizonts im 18. und 19. Jahrhundert voll erkennbar wurde, das Interesse der Historiker und Philosophen auf sich gezogen. Manche neigen dazu, in ihm die entscheidende Epoche der Menschheitsgeschichte zu sehen. Karl Jaspers bezeichnete es in einer Studie über Ursprung und Ziel der Geschichte als die Achsenzeit der menschlichen Geschichte, als das eine große Zeitalter, das für die gesamte Menschheit relevant sei zum Unterschied vom Zeitalter Christi, das, wie er annimmt, nur für die Christen relevant sei.[25] Und in dem klassischen Meisterwerk zeitgenössischer Gesellschaftsphilosophie, *Ies deux sources de la morale et de la religion*, schuf Henri Bergson die Begriffe einer geschlossenen und einer offenen Gesellschaft, um die beiden sozialen Zustände in der Menschheitsentwicklung zu charakterisieren, die durch diese Epoche markiert wurden.[26] Nicht mehr als diese knappe Andeutung ist zur allgemeinen Orientierung über das Problem möglich; wir müssen uns der besonderen Form zuwenden, die dieser Ausbruch im Westen angenommen hat. Denn nur im Abendland hat dieser Ausbruch infolge besonderer historischer Umstände, die in anderen Kulturen nicht vorhanden waren, seinen Höhepunkt in der Begründung der Philosophie im griechischen Sinne und insbesondere einer Theorie der Politik erreicht.[27]

Drei Punkte, in denen sich Voegelin von Jaspers absetzt, sind schon in diesem frühen Text präsent: (1) Er ersetzt Jaspers' Begriff des «Durchbruchs» durch «Ausbruch» *(outbreak)*. (2) Er deutet die Wende als einen Übergang von geschlossener zu offener Gesellschaft im Sinne Bergsons, was nur für den Westen, nicht für China, Indien und Persien zutrifft. (3) Er bringt sie mit der Entstehung der Philosophie, insbesondere politischer Philosophie, in Verbindung, die es seiner Meinung nach ebenfalls nur im Westen gibt.

Mehr als zehn Jahre später geht er in dem Aufsatz «Ewiges Sein in der Zeit» kritischer auf das Thema ein:

> Daß Philosophie einer der geistigen Ausbrüche ist, zu denen auch die Prophetie, das Auftreten des Zoroaster, des Buddha, des Konfuzius und des Laotse zählen, daß ferner die Ausbrüche dieser Klasse zusammengehören und konfigurativ die Geschichte der Menschheit bestimmen, ist eine Einsicht, die schon in der Romantik gewonnen wurde, zu der Zeit also, da die geschichtlichen Daten zum erstenmal überblickbar wurden. Der früheste mir bekannte Fall, in dem die Phänomene dieser Klasse zur Konstruktion einer materialen Geschichtsphilosophie verwertet wurden, ist Fabre d'Olivet's *De l'état [social, J. A.] de l'homme, ou vues philosophiques sur l'histoire du genre humain* von 1822. Auch heute noch wirkt dieser Faktor als selbständiger motivierend, wie z. B. in der Jaspersschen Konstruktion der Periode von 800–200 v. Chr. als der Achsenzeit der Menschheit, in der die vorgenannten Phänomene sich in bemerkenswerter Weise häuften.
>
> Eben diese Konstruktion zeigt jedoch, daß und warum der Faktor als selbständiger, ohne seinen konfigurativen Kontext, zur Bestimmung des Periodensinnes nicht zureicht. Denn die These von der kritischen Bedeutung der Achsenzeit kann nur aufrechterhalten werden, wenn man andere geistige Ausbrüche von mindestens ebenso großer, wenn nicht größerer Bedeutung für die Struktur der Geschichte, die jedoch wie das Auftreten Moses oder Christi vor 800 oder nach 200 liegen, geflissentlich übersieht oder bagatellisiert. Wenn der geistige Ausbruch als unabhängiger Faktor zur Bestimmung der Struktur verwertet wird, zerfließt die spezifische Bedeutung, die eben jener Häufung, zu der auch die Philosophie gehört, zukommen soll. Ihre Bedeutung, von der Konstruktion der Achsenzeit mehr geahnt als begriffen, kann nur durch ihre Einordnung in eine Konfiguration geklärt werden, die auch die ökumenischen Reiche und die Historiographie umfaßt.[28]

Den sonst nie wieder auftauchenden Hinweis auf Antoine Fabre d'Olivets phantastische Menschheitsgeschichte muss man wohl nicht ernst nehmen. Trotzdem erscheint ein Seitenblick auf dieses verstiegene und vergessene Werk in unserem Zusammenhang nicht uninteressant. Ganz im Stil von Anquetil schreibt Fabre d'Olivet 1822 (eingeklammerte Erklärungen von J. A.):

> 14 oder 15 Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung erschienen auf der Erde drei außergewöhnliche Menschen: Orpheus bei den Thrakern, Moses bei den Ägyptern und Buddha bei den Hindu. … Den Charakter dieser drei Männer, vollkommen verschieden, aber in ihrer Art von gleicher Kraft, erkennt man noch in der Lehre, die sie hinterlassen haben. Nichts ist brillanter, nichts bezaubernder in den Details als die Mythologie des Orpheus, nichts ist tiefer, nichts umfassender aber auch strenger als die Kosmogonie des Mose, nichts berauschender, nichts fähiger, religiösen Enthusiamus einzuflößen, als die Kontemplation des Foē (Buddha). Orpheus hat die Ideen von Ram (Rama), Zarathustra und Krischna in die leuchtendsten Farben gekleidet und den Polytheismus der Poeten begründet, Mose überlieferte uns die göttliche Einheit der Atlanten (die Bewohner von Atlantis bildeten die erste Weltregierung und bekannten zuerst die Einheit Gottes), entrollte vor unseren Augen die ewigen Ratschlüsse und brachte die menschliche Intelligenz auf eine Höhe, auf der sie oft Mühe hatte, sich zu halten. Buddha enthüllte das Mysterium der sukzessiven Existenzen (Seelenwanderung), erklärte das große Mysterium des Universums, zeigte das Ziel des Lebens und sprach zum menschlichen Herzen, erregte alle seine Leidenschaften, steigerte die seelische Imagination. Diese drei Männer, die an derselben Wahrheit teilhatten aber sich bemühten, ein besonderes ihrer Gesichter herauszustellen, wären, wenn sie sich vereinigt hätten, vielleicht dahin gelangt, die absolute Gottheit zu erkennen.»[29]

Fabre d'Olivet behandelt die Evolutionsgeschichte der Menschheit bzw. der «weißen Rasse» und unterscheidet dabei nicht weniger als fünfzehn Revolutionen. Die ersten fünf bestehen in der Errichtung eines polygamen Patriarchats, der Einrichtung des Krieges, der Sklaverei, des Friedens und Handels und der Religion. Die sechste spaltet Religion und Politik, die siebte bringt beide in der Theokratie wieder zusammen, die achte führt zu einem Schisma in der Frage nach dem Ursprung des Universums, die neunte schließlich hängt mit dem Auftreten der drei großen Männer Orpheus, Buddha und Mose zusammen, deren Mission darin bestand, die Folgen der unaufhaltsamen Auflösung des atlantischen Weltreichs zu mildern und die wichtigsten geistigen Errungenschaften zu retten. Der Zerfall des ursprünglichen Einheitsreiches führte zu allgemeinen zwischenstaatlichen und Bürgerkriegen, einer wahren Zeit der

streitenden Reiche, zu deren Beendigung dann die Vorsehung wiederum eine Reihe von Rettern aussandte. Das sind die Heroen der Achsenzeit:

> Im Zeitraum einiger Jahrhunderte rief sie eine Reihe außergewöhnlicher Männer auf, die Dämme errichteten gegen die ausufernden Laster und Irrtümer und der Wahrheit und Tugend Zuflucht verschafften. Damals erschienen in wenigem Abstand voneinander der letzte Buddha in Indien, Sin-Mu in Japan, Laotse und Kungfutse in China, der letzte Zarathustra in Persien, Esra bei den Juden, Lykurg in Sparta, Numa in Italien und Pythagoras in ganz Griechenland. Alle strebten nach demselben Ziel, wenn auch auf verschiedenen Wegen.[30]

Fabre d'Olivet datiert Pythagoras neun Jahrhunderte nach Orpheus, den er um 1400 v. Chr. ansetzt, also völlig korrekt ins 5. Jahrhundert v. Chr. und ins Zentrum der Achsenzeit. Dies ist ohne Zweifel die Passage, die Voegelin im Sinn hatte, als er Fabre d'Olivet zum Entdecker der Achsenzeit erklärte.

Doch zurück zu Voegelin selbst. In der Einleitung zum vierten Band *Das ökumenische Zeitalter* (1974) hat sich seine Position gegenüber Jaspers geklärt:

> Es ist schwierig, die von Abel Remusat und seinen Nachfolgern beobachtete parallele Erscheinung geistiger Ausbrüche zu ignorieren. Die chronologisch gleichzeitigen … Ereignisse lassen sich einfach nicht auf einer Zeitlinie einordnen. Wie kann ein Philosoph mit diesem Phänomen umgehen, wenn einerseits das Lösungsmittel der kulturellen Diffusion nicht funktioniert und er andererseits nur widerwillig zugeben kann, daß der Geist weht, wo er will, gleichgültig gegenüber den Schwierigkeiten, die seine göttlich mysteriösen Bewegungen einem nach menschlichem Ermessen gewissenhaften Beobachter bereiten? Jaspers, vermute ich, betrachtete sein Konzept der Achsenzeit als Antwort auf diese Frage.
>
> Dieses Konzept mußte sich Toynbees Einwände gefallen lassen: Um die Zeitspanne von 800 bis 200 v. Chr., in der parallele Ausbrüche auftraten, zum Rang der großen Epochenwende der Geschichte zu erheben, mußte Jaspers den früheren und späteren Ausbrüchen die epochale Natur absprechen, die sie in ihrem eigenen Bewußtsein sicher besaßen. Insbesondere konnte er Moses und Christus nicht berücksichtigen.[31] Das Konstrukt schien keinen Sinn zu ergeben. Falls geis-

> tige Ausbrüche als Bedeutungskonstituenten in der Geschichte anerkannt werden, können die Epiphanien von Moses und Christus oder von Mani und Mohammed kaum ausgeklammert werden; und falls sie berücksichtigt werden, dehnt sich die Achsenzeit aus zu einem weiten Feld geistiger Eruptionen, das sich über Jahrtausende erstreckt. Durch diese Einwände schien die Achsenzeit ein für allemal erledigt. Bei näherer Betrachtung jedoch war die Argumentation weniger schlüssig als auf den ersten Blick, denn Jaspers hatte den exklusiven Charakter dieser Epoche damit begründet, daß frühere oder spätere Ausbrüche lediglich regional von Bedeutung waren, während das universelle Bewußtsein des Menschseins (*humanity*), das alle großen Zivilisationen von Rom bis China durchdrang, tatsächlich von den Ausbrüchen der Achsenzeit geschaffen wurde. Darüber hinaus gab es auch nach allen Verweisen auf frühere und spätere Ausbrüche immer noch das Phänomen der parallelen Ausbrüche, das seiner Berücksichtigung harrte.
>
> Das Problem ließ sich erst bewältigen, als ich erkannte, daß sowohl Jaspers wie auch Toynbee hierophane Ereignisse auf der Ebene der Zeitphänomene behandelten, ohne ihre Argumentation zur Struktur der Bewußtseinserfahrung vordringen zu lassen. Das Konstrukt der Achsenzeit löste sich auf, als ich das Prinzip der Studie noch sorgfältiger auf die Ordnungstypen und Symbolismen anwandte, die sich tatsächlich in der fraglichen Epoche erkennen ließen. Die Analyse der konkret erlebten Ordnung der geistigen Ausbrüche brachte ein negatives Ergebnis: Es gab keine «Achsenzeit» im 1. Jahrtausend v. Chr., denn die westlichen und fernöstlichen Denker wußten nichts voneinander und hatten folglich kein Bewußtsein davon, daß ihr Denken sich auf irgendeiner «Achse» in der Geschichte bewegte.[32]

Bemerkenswert erscheint zunächst, dass Voegelin nun anstelle des Phantasten Fabre d'Olivet den seriösen Sinologen Abel Rémusat als den Begründer der Achsenzeit-Debatte hervorhebt und sie damit bis in das Jahr 1823 zurückführt.[33] Toynbees naheliegenden Einwand, dass sich vergleichbare «Ausbrüche» auch außerhalb des von Jaspers bestimmten Zeitfensters feststellen lassen, nimmt er auf, hält ihm aber Jaspers' Argument entgegen, dass nur die zwischen 800 und 200 v. Chr. auftretenden parallelen Ausbrüche ein «universelles Bewusstsein von Menschheit» begründeten. Die Lösung fand Voegelin auf bewusstseinsgeschichtlicher Ebene: Es gab keine Achsenzeit,

denn es gab kein entsprechendes Epochenbewusstsein. Das gab es nur auf der von ihm verfolgten Linie Platon – Aristoteles – Augustinus – Thomas von Aquin – Hegel, in die er sich selbst einstellt. Damit verengt sich bei Voegelin der von Jaspers (und bereits von Anquetil) aufgespannte Horizont der achsenzeitlichen Parallelen wieder auf das «collegium trilingue», wie Arnaldo Momigliano das Dreieck Judaea – Griechenland – Rom genannt hat.[34]

Der Einwand ist interessant; aber ist er berechtigt? Stellt sich ein solches Epochenbewusstsein nicht immer erst retrospektiv ein? Wer als Zeitzeuge eine Epoche statuiert wie etwa Goethe anlässlich der unbedeutenden Kanonade von Valmy («Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus»), greift meistens daneben. Da ist es interessanter zu fragen, welches eigene Epochenbewusstsein Anquetil und Jaspers bewegte, als sie die Jahrhunderte um 550 v. Chr. als die «absolute Epoche» von menschheitsgeschichtlichem Rang bestimmten, die alle Zeit in vorher und nachher gliedert. Jaspers macht das gleich im ersten Satz seines Buches klar: «Durch den Umfang und die Tiefe der Verwandlung alles menschlichen Lebens hat unser Zeitalter die einschneidendste Bedeutung. Nur die gesamte Menschheitsgeschichte vermag die Maßstäbe für den Sinn des gegenwärtigen Geschehens zu geben.» (15) Könnte es sein, dass auch Anquetil von ähnlichen Gedanken bewegt war, als er in Indien Zeuge des englisch-französischen Kolonialisierungskriegs wurde und sich leidenschaftlich gegen den europäischen Dünkel zivilisatorischer Überlegenheit wandte? Zweifellos durchlebte auch Anquetil wie Jaspers eine Epoche tiefgreifendster Verwandlung.

Voegelin lässt jedoch auch Jaspers' Argument nicht gelten, dass «das universelle Bewußtsein des Menschseins (*humanity*), das alle großen Zivilisationen von Rom bis China durchdrang, tatsächlich von den Ausbrüchen der Achsenzeit geschaffen wurde».

> Konnte man wirklich das vielfältige Feld der Ausbrüche als eine bedeutsame Struktur in der Geschichte der Menschheit interpretieren, obwohl es kein Bewußtsein seiner selbst besaß? Oder wies dieses Feld nicht eher auf die Existenz einer Vielzahl von Menschheiten hin, die jeweils ihre eigene Geschichte hatten? (…) Wer also war der Gegen-

> stand der Geschichte, der sich hinter dem nichtssagenden Symbolismus von «Menschheit» verbarg? Wer war diese humanitas abscondita?[35]

Anstelle von «Menschheiten» würden wir «Kulturen» sagen. Kulturen sind mit Gesellschaften nicht unbedingt koextensiv. Eine Gesellschaft kann mehrere verschiedene Kulturen umfassen, und eine Kultur kann sich über politische und gesellschaftliche Grenzen verbreiten. «Ausbrüche» oder «Seinssprünge» entstehen für Voegelin immer im Rahmen einer konkreten Gesellschaft bzw. Kultur, und nicht «der Menschheit». Darin möchte man ihm unbedingt recht geben. Erst im Rückblick werden sie der Menschheit zugeschrieben:

> Denn die Menschheit, von der so einfach angenommen wird, sie habe Geschichte, ist keineswegs ein Objekt finiter Erfahrung. Soviel wir auch über Menschheit und Geschichte reden, so als wären sie Objekte der Wissenschaft – es sind in Wirklichkeit nur die konkreten Gesellschaften gegeben, deren Mitglieder sich kraft des Seinssprungs in historischer Form erfahren. Wenn solch ein Zentrum, erhellt von Wahrheit über die Seinsordnung und ihren Ursprung in Gott, in der Abfolge menschlicher Gesellschaften entsteht, dann strömt das Licht dieser Entdeckungen auch auf jene Abfolge zurück und verwandelt sie in die Geschichte der Menschheit, in der der Seinssprung stattgefunden hat. Die Wahrheit ist gewiß keine Illusion; und die rückblickende Entdeckung einer Geschichte der Menschheit ist es ebensowenig. … Ereignet sich der Seinssprung, so verwandelt er die Abfolge zeitlich vorangehender Gesellschaften in eine Vergangenheit der Menschheit.[36]

Erst im Rückblick konstituiert sich eine Geschichte der Menschheit und erscheinen «Seinssprünge» in ihrer epochalen und menschheitlichen Bedeutung, werden sie der Menschheit zugeschrieben. Voegelins Kritik an Jaspers läuft auf die These hinaus, daß es ebensowenig wie eine Achsenzeit eine «Menschheit» gibt. Die Menschen existieren nur im Plural der konkreten Gesellschaften, Kulturen, Religionen, aber nicht in der blassen Abstraktion «Menschheit». Darin wird ein antihumanistisches Moment greifbar, das (auch wenn Voegelin nie so weit gehen würde) an Carl Schmitts Dictum erinnert

«Wer Menschheit sagt, will betrügen».[37] Umgekehrt zeigt sich aber in dieser Kritik Voegelins vor allem, wie eng und unverzichtbar die Konzepte «Achsenzeit» und «Menschheit» zusammengehören. Die Bedeutung des achsenzeitlichen Durchbruchs sah Jaspers (und sah im Grunde schon Anquetil) in der Überwindung der eurozentrischen und nationalistischen, religiösen und ideologischen Partikularismen und in der Gewinnung einer Zentralperspektive, deren Fluchtpunkt nicht der gemeinsame Ursprung, sondern das gemeinsame Ziel ist.

Mit dem Problem der «Menschheit» beginnt Voegelin gleich im ersten Band über die «kosmologischen Reiche des Vorderen Orients»:

> Die Gesellschaften des antiken Vorderen Orients waren in der Form des kosmologischen Mythos geordnet. Zur Zeit Alexanders hatte sich jedoch die Menschheit, durch Israel, zur Existenz in der Gegenwart unter Gott und, durch Hellas, zur Existenz in der Liebe zum unsichtbaren Maß allen Seins bewegt. Und diese Bewegung jenseits einer allumfassenden kosmischen Ordnung brachte einen Fortschritt mit sich von der kompakten Form des Mythos zu den differenzierten Formen von Geschichte und Philosophie. Daher ist von Anfang an eine Studie der Ordnung und ihrer Symbolisierungen mit dem Problem einer Menschheit belastet, die eine Ordnung eigener Art zeitlich entfaltet, obwohl sie selbst keine konkrete Gesellschaft ist.[38]

In diesem ersten Absatz sind bereits die meisten der Voegelinschen Leitmotive in denkbarer Kompaktheit enthalten. Auch das Problem der Beziehung zwischen der *einen* Menschheit und der Vielzahl konkreter Gesellschaften (und ihrer Kulturen) ist von allem Anfang an präsent. Bis dahin hatte man im Zusammenhang des Achsenzeit-Diskurses in der Synchronizität und Parallelität der geistigen Durchbrüche den Beweis für die Einheit der Menschheit und ihrer Geschichte gesehen. Voegelin scheint der Erste zu sein, der auf dieses Problem aufmerksam macht. «Menschheit» kann es entweder nur im rekonstruierenden Rückblick oder als Vorausblick auf das Ziel globalisierender Vernetzungsprozesse geben. Es ist aufschlussreich, Voegelins Begriffe «kosmologischer Mythos», «Existenz in der Gegenwart unter Gott», «Existenz in der Liebe zum unsichtbaren Maß

allen Seins», und «allumfassende kosmische Ordnung» im Licht der Jaspers'schen Kategorie des Umgreifenden zu betrachten. Alle diese Voegelin'schen Begriffe lassen sich als Figurationen des «Umgreifenden» verstehen. Das «Umgreifende», Jaspers' Begriff der Transzendenz, bezieht sich sowohl auf einen außerweltlichen Gott wie zum Beispiel auch auf die Ich-Du und Ich-Es-Spaltung des kommunizierenden und erkennenden Subjekts, die von einer uns als solche nicht erkennbaren Ganzheit «umgriffen» wird.

Bei Jaspers steht der Begriff des Umgreifenden für etwas Zeitenthobenes. Anders ist es mit den Figurationen oder Symbolisierungen des Umgreifenden, die geschichtlich und kulturell bedingt sind. Der kosmologische Mythos als Figuration des Umgreifenden gilt Voegelin als ein Gehäuse, aus dem sich die «Menschheit» in Gestalt von Israel und Hellas befreien musste, um zur Existenz in einer unmittelbaren Wahrheit vorzudringen.[39] «Mythos» bezeichnet bei Voegelin ein kompaktes und implizites Vor-Wissen, das durch kritische Reflexion in das differenzierte und explizite Wissen des Logos überführt wird. Diese Reflexion versteht Voegelin als die erst- und einmalige Leistung der griechischen Philosophie sowie in deren Nachfolge der Philosophie überhaupt. Den Übergang «vom Mythos zum Logos» vollzieht bei Voegelin nicht die Menschheit, sondern vollziehen die Philosophen.[40] Bei Jaspers dagegen, dessen Kriterien des Achsenzeitlichen sich praktisch alle auf die Philosophie beziehen, tut die Menschheit im Ganzen diesen Sprung. Aber auch in diesem Punkt möchte man Voegelin recht geben. Der philosophische Diskurs, der das Denken strengen Regeln unterwirft, ist nicht jedermanns Sache. Den «Logos» im Sinne praktischer Rationalität hat es immer gegeben; anders hätten sich die frühen Staaten nicht gründen und regieren und die gewaltigen Bauten der Megalith-Kulturen einschließlich der ägyptischen Pyramiden und der sumerischen Zikkurat nicht errichten lassen. Den «Mythos» im Sinne welterklärender und handlungsleitender Großerzählungen gibt es nach wie vor, wofür nicht zuletzt die wissenschaftlichen Mythen der «Achsenzeit» und der «Weltentzauberung» Zeugnis ablegen.

Auffallend ist, dass Voegelin wie Jaspers «Existenz» in einem prägnanten, normativen Sinne verwendet. Existenz heißt für Voegelin wie für Jaspers ein über das bloße «Dasein» hinausgehender Grad

von Bewusstheit und Freiheit, den Hellas und Israel dem Schritt verdanken, den sie «von der kompakten Form des Mythos zu den differenzierten Formen von Geschichte und Philosophie» vollziehen. In der archaischen Ausgangssituation, die Hellas und Israel mit den Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens gemein hat, bildet der kosmologische Mythos das letztinstanzlich Umgreifende. Während Ägypten und Mesopotamien in diesem Rahmen verbleiben, sprengen ihn Israel und Griechenland und dringen zur Existenz unter einem jenseitigen, transkosmischen Umgreifenden vor. Das ist der unsichtbare Gott in Israel und das «unsichtbare Maß allen Seins» in Hellas.

Der Schritt, den Israel und Griechenland ungefähr gleichzeitig aus der archaischen Denk- und Vorstellungswelt der östlichen Mittelmeerkulturen in vollkommen verschiedene Richtungen vollzogen, hat keine lokale, sondern universale, menschheitsgeschichtliche Bedeutung. Das ist das Grundaxiom der Achsenzeittheorie, das auf der These beruht, dass nicht *ein* Kulturkreis, sondern *drei*, und zwar die einzigen drei in der damaligen Welt überhaupt in Betracht kommenden Kulturkreise, einen solchen Schritt ungefähr gleichzeitig vollzogen. Wilhelm Nestle hat diesen Schritt auf die Formel «Vom Mythos zum Logos» gebracht und damit einen anderen klassischen Wissenschaftsmythos in die Welt gesetzt. Auch wenn nur Griechenland diesen Schritt vollzieht (in Israel führt er ja zunächst nicht in Richtung «Logos», sondern «Glaube»), ist er doch für die Menschheit repräsentativ und wird früher oder später von allen anderen Kulturen nachvollzogen.

Die Idee der menschheitlichen Bedeutung einer lokalen Entwicklung, die Aleida Assmann als «Zentralperspektive» bezeichnet hat,[41] hat nach Voegelin ihre Wurzeln in der augustinischen Vorstellung von der *historia sacra*. Die Wende vom Mythos zum Logos in Griechenland bzw. vom Mythos als *historia divina* oder Göttergeschichte zur *historia sacra* oder Heilsgeschichte in Israel vollzieht sich in einem Rahmen, den Voegelin als die «Vierer-Struktur» (das «Geviert» in Heideggers Sprache) von Gott, Mensch, Welt und Gesellschaft bezeichnet. «Gott und Mensch, Welt und Gesellschaft bilden eine ursprüngliche Gemeinschaft des Seins» – mit diesem Satz beginnt die Einleitung zum ersten Band des Gesamtwerks. Der Mensch partizi-

piert am «Mysterium des Seins» und vermag daher diese Struktur teilweise zu erfahren und diese Erfahrung in Symbolen festzuhalten.[42] Das Geviert ist die allgemeine Struktur der «Ordnung», die in den einzelnen Gesellschaften auf verschiedene Weise «erfahren» und «symbolisiert» wird. Keine der vier Komponenten dieses Gevierts ist ohne die anderen drei Partner denkbar, ebenso wenig wie ohne Teilhabe am «Sein». Der Begriff «Ordnung» wird also von Voegelin relational gedacht, genau wie bei Hermann Krings, der in seiner 1941 erschienenen Doktorarbeit *Ordo* mit großer Vehemenz eine relationale Deutung des Ordo-Konzepts von Augustinus, Albertus Magnus und Thomas von Aquin (also von Voegelins besonderen Hausheiligen) vertritt.

Zwei Punkte sind bei dieser Konzeption der Teilhabe besonders wichtig. Der eine ist das Fehlen eines objektiven Beobachterstandpunkts im Sinne eines archimedischen Punkts. Beobachtung, Spekulation, Theoriebildung ist immer nur von innen möglich, unter den Bedingungen der Eingebundenheit in das Geviert. Der andere Punkt betrifft einen Aspekt der Teilhabe, den Voegelin als Konsubstantialität bezeichnet. Die vier Komponenten des Gevierts sind nicht nur aufeinander bezogen und voneinander abhängig, sondern haben auch Anteil an einer gemeinsamen Substanz. Diesen durchgehenden, starken Substantialismus oder Essentialismus des Voegelinschen Denkens muss man bei aller Betonung von Relationalität im Blick behalten. Dadurch grenzt sich Voegelin, ohne das explizit deutlich zu machen, von strukturalistischen und konstruktivistischen Strömungen ab, die genau zu der Zeit aufkommen, als er sein theoretisches Gebäude entwickelt und entfaltet. Dieser Antagonismus ist umso auffallender und interessanter, als allen Richtungen die Betonung des Symbolischen gemeinsam ist. Man könnte alle diese Ansätze als verschiedene «Philosophien der symbolischen Formen» im Sinne von Ernst Cassirer bezeichnen. Voegelins Ansatz wäre in diesem Rahmen als eine dezidiert substantialistische Symboltheorie zu charakterisieren. Voegelins Symbole funktionieren nicht (nur) als Positionen in einem Feld, sondern (auch) durch den Bezug auf die geschichtlich erfahrene Ordnung. Als Gegenpole könnte man an Claude Lévi-Strauss denken, dessen strukturale Anthropologie sich in den Jahren 1948 bis 1962 entfaltet,[43] aber natürlich

vor allem an den Sozialkonstruktivismus von Peter Berger und Thomas Luckmann, der auf den mit Voegelin eng verbundenen Alfred Schütz zurückgeht.[44]

In der Tat lässt sich an dem Modell dieses Gevierts vieles klar machen. Die große Wende, um die es sowohl Jaspers mit seinem Konzept der Achsenzeit als auch Voegelin mit seinem «Seinssprung» von den kosmologischen Gesellschaften des Alten Orients zum Monotheismus Israels und zur Philosophie Griechenlands geht, stellt sich als eine Ausdifferenzierung des archaischen Modells dar, indem ursprünglich Gott und Welt nicht scharf voneinander getrennt sind und erst mit dieser Wende auseinandertreten. Gott emanzipiert sich – Charles Taylor spricht von «disembedding»[45] – von seiner Eingebundenheit in die Welt, die ihrerseits an «Weltlichkeit» gewinnt, was sie an Göttlichkeit verliert, und im gleichen Zug emanzipiert sich auch der Mensch von der Gesellschaft und gewinnt an Individualität. Das Geviert als solches entsteht eigentlich erst in diesem Übergang.

Die Evolution, die Voegelin auf der Grundlage der Konstante des primordialen Gevierts aufzeigt, besteht in einem Fortschreiten vom «Kompakten» zum «Differenzierten» in der symbolischen Artikulation der Wirklichkeit. Das Sein, das ja nicht direkt beobachtbar ist, ist nur über Symbolisierungen greifbar. Die Ordnungen, die sich die Menschen geben, um in dem Geviert von Gott, Mensch, Welt und Gesellschaft leben zu können, gewinnen ihre Stabilität und «Wahrheit» aus dieser über Symbolisierungen hergestellten Beziehung zum Sein. In Symbolen wird die «Existenz» auf das «Sein» hin transparent und wird das «Sein» für den Menschen erfahrbar. Der Begriff der Erfahrung ist daher bei Voegelin zentral. Ordnungen halten sich, weil sie erfahren werden und sich in solcher Erfahrung zugleich bewähren und bewahrheiten. Erfahrung ist gewissermaßen die «Deckung» der Symbole. Die Wirklichkeit, in der der Mensch lebt, wird symbolisch artikuliert und durch Symbole erfahren.

Die beiden Abschnitte, die Voegelin im ersten Band, *Israel and Revelation*, den «kosmologischen Gesellschaften» Ägyptens und Mesopotamiens widmet, umfassen in der amerikanischen Originalausgabe knapp hundert Seiten und geben den bei Weitem differenziertesten Einblick in Geschichte und Denken der «vorachsenzeitlichen» Welt,

der bis dahin möglich war. Man kann seine Darstellung nur als professionell bezeichnen und bewundern, mit welcher Gründlichkeit Voegelin es verstanden hat, sich in diese fremde Materie einzuarbeiten.[46] Das verdankt er vor allem dem Durchbruch, den die Autoren des 1946 in Chicago erschienenen Buchs *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Henri und H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen und William A. Irwin, im Verständnis der altorientalischen Welt erzielt haben. Chicago war damals das Zentrum der Altorientalistik, ein ungewollter Nebeneffekt der deutschen Judenverfolgung. Das Buch erschien 1956 in Deutschland unter dem wunderbaren Titel *Frühlicht des Geistes*[47] und spielte in der Altorientalistik dieselbe Rolle eines Kultbuchs wie Bruno Snells *Entdeckung des Geistes* bei den klassischen Altertumswissenschaftlern[48] (vgl. oben S. 167). Seitdem ist kaum vergleichbar Epochemachendes mehr erschienen. Hier hatte die ebenso philosophisch wie historisch fundierte Kulturwissenschaft der Warburg-Schule, die aus Deutschland vertrieben worden war, einmal für einige Jahre in den Bezirken der assyriologischen und ägyptologischen Forschung Wurzeln geschlagen, eine deutsch-jüdische Initiative, die aufgrund der ebenso gründlichen wie tragischen Zerstörung dieser Verbindung weder in den USA noch in Deutschland eine vergleichbar intensive Fortsetzung gefunden hat.

Voegelins Methode in der Behandlung der von ihm untersuchten Kulturen könnte man eine kulturelle Semiotik nennen. Es geht ihm um die Ermittlung der entscheidenden Symbole, in denen eine Gesellschaft ihre Erfahrung von Ordnung artikuliert. Die zentrale ägyptische Grunderfahrung ist nach Voegelin die der Dauer; das Bleibende, Wiederkehrende, Regelmäßige, Konstante steht an der Spitze einer Werthierarchie («hierarchy of lasting»). Diese sehr zutreffende Beobachtung lässt sich dahingehend verschärfen, dass für die alten Ägypter nicht die Dauer, sondern umgekehrt Tod und Vergänglichkeit die zentrale Basiserfahrung darstellen, gegen die sie ihre gesamte Kultur im Sinne einer kompensierenden Gegenmaßnahme aufbieten und die daher weniger der *Erfahrung* als vielmehr der *Sehnsucht* nach Dauer entspringt. Das ist ein Kritikpunkt, der sich bei Voegelin immer wieder aufdrängt. Was er als Erfahrungen von Ordnung in Anspruch nimmt, lässt sich oft eher als Ausdrucksformen einer Sehnsucht nach Ordnung verstehen, der Erfahrungen

der Unordnung, Krise und Gefährdung zugrunde liegen. Aber das ändert nichts an der Richtigkeit seiner Rekonstruktion zentraler Symbolkonstellationen.

Das Konzept der Achsenzeit, das er in seiner *New Science of Politics* von 1952 noch ausführlich und zustimmend zitiert hatte, erwähnt Voegelin im ersten Band von *Order and History* mit keinem Wort. Den zweiten Band, *The World of the Polis* (1957), hingegen eröffnet er mit einer sehr ausführlichen kritischen Diskussion des Jaspers'schen Konzepts. Geschichte ist ein relationaler Begriff und bezieht sich immer auf Geschichte von etwas. So kann es die Geschichte einzelner Gruppen, Nationen, Gesellschaften geben; wie aber ist eine Geschichte der Menschheit zu denken? Und doch: wenn eine Gesellschaft einen «Seinssprung» *(leap in being*[49]*)* vollzieht, betrifft das die gesamte Menschheit. «The leap in being, when it occurs, transforms the succession of societies preceding in time into a past of mankind.» (OH II, 3) Der Sprung, den Griechenland und Israel vollzogen mit dem Übergang von der kosmisch-göttlichen zur transzendent-göttlichen Ordnung hat Parallelen in China und Indien, die sich jedoch in der Radikalität ihres Bruchs mit dem kosmologischen Mythos stark unterscheiden. Das bringt Voegelin zu seiner Konzeption einer Parallelgeschichte im Gegensatz zu einem linearen Geschichtsverständnis im Sinne der Augustin'schen Heilsgeschichte und der Jaspers'schen Achsenzeit-Theorie, die Voegelin trotz ihres plurigenetischen Ansatzes ebenfalls als ein lineares Geschichtsmodell versteht. Die Menschheit macht keine Sprünge, die menschliche Natur bleibt immer dieselbe und bewegt sich von einer Ordnung zur anderen nicht im Blick auf die Zukunft, sondern auf Gott bzw. den göttlichen Seinsgrund (OH II, 5). Hier wird Geschichtsphilosophie zu Geschichtstheologie. Es ist klar, dass Voegelins Seinssprung Jaspers' Achsenzeit entspricht. Während Jaspers jedoch nur *eine* Achsenzeit kennt, in der die Menschheit in Gestalt von China, Indien und dem Westen diesen Sprung vollzieht und der Mensch entsteht, mit dem wir bis heute leben, vollziehen in Voegelins Augen die Kulturen in Ost und West ihre je eigenen, höchst unterschiedlichen Sprünge, und der Mensch bleibt immer derselbe.

Die augustinische Konzeption der linearen *historia sacra* lag noch

Bossuets *Discours de l'histoire universelle* (1681) zugrunde; Voltaire versetzte ihr in seinem *Essay sur l'histoire générale* (1756) den Todesstoß und provozierte drei Revisionen: (1) Die Verlagerung der Geschichtsphilosophie auf die profane Geschichte und das Studium der Zyklen von Aufstieg und Fall der großen Nationen, (2) Hegels Konzept der globalisierten Heilsgeschichte als Teilhabe aller Völker an der Entfaltung des Geistes in der Zeit und (3) Jaspers' Konzept der Achsenzeit («axis-time» in Voegelins Englisch), die das christliche Modell von Christus als Achse der Weltgeschichte auf alle Religionen und Kulturen ausdehnt, die ihre Achse um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends haben. Voegelin verweigert sich dieser Ausweitung. «Geschichte findet statt, wo immer Menschen leben, aber die Philosophie der Geschichte ist ein westlicher Symbolismus …, weil die westliche Gesellschaft ihre Form durch das Christentum gefunden hat.» (OH II, 23) Daher hat Geschichtsphilosophie recht, sich auf Israel und Hellas sowie deren westliche Nachgeschichte zu konzentrieren.

Voegelin verfolgt in seinem großen Projekt eine Komparatistik nach dem Vorbild von Max Webers religionssoziologischen Studien. Weber hatte dafür eine sehr konkrete Fragestellung, wie er sie erstmals in seinem großen Aufsatz über protestantische Ethik und Kapitalismus entwickelt hatte: Er wollte die Beziehung zwischen religiösen Vorstellungen, Werten, Riten einerseits und Wirtschaftsformen andererseits untersuchen. In Umkehrung der Marx'schen Deutung dieser Vorstellungen als «Überbau» der zugrundeliegenden Produktionsverhältnisse fragte Weber nach dem Einfluss religiöser und ethischer Ideen auf das Wirtschaftsleben. Voegelins Ausgangsfrage betrifft die Beziehung von «Ordnung» und «Geschichte». «The order of history emerges from the history of order» – so lautet der erste Satz des fünfbändigen Werks. Was ist Ordnung? Für Voegelin sind es die je spezifischen Beziehungen in dem Geviert von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft sowie deren Beziehung bzw. «Spannung» zum «Seinsgrund». Dieses Modell soll in seiner Komparatistik die Funktion eines Tertium comparationis übernehmen. Dass in diesem Modell viel zu viele Vorannahmen und Voraussetzungen stecken, um als ein Tertium comparationis dienen zu können, ist evident.

Deshalb scheut er sich, es über den durch Israel und Hellas abgesteckten Rahmen hinaus auf Indien und China anzuwenden, obwohl er sich auch hier gründlich eingearbeitet und sogar etwas Chinesisch gelernt hatte. Im Grunde geht es auch ihm um die Wende «vom Mythos zum Logos», die so radikal in der Tat nur im Westen vollzogen wurde.

Jaspers hatte seinem Konzept der Achsenzeit ebenfalls eine Komparatistik zugrunde gelegt, die große Ähnlichkeit mit der Wende vom Mythos zum Logos hat und sich auf die Formel von Distanznahme und Emanzipation bringen lässt. Dieses Tertium comparationis glaubte er auf alle «Durchbrüche» in Ost und West und damit auf die Menschheit als Ganze anwenden zu können. Voegelin widerspricht ihm in zwei Punkten: Er bestreitet (1) die Kommensurabilität der verschiedenen Durchbrüche und (2) deren Beschränkung auf das Zeitfenster von 800–200 v. Chr. Damit hat er in meinen Augen recht. Schon die «Durchbrüche» in Hellas und Israel, also Philosophie und Bundestheologie, sind inkommensurabel und haben nichts miteinander zu tun. Sie wachsen aber im Christentum zusammen und geben daher einen sinnvollen Rahmen für Voegelins geschichtsphilosophische oder eher geschichtstheologische Untersuchung ab.

Was Voegelin Jaspers auf jeden Fall voraushat, ist die klare Anschauung von archaischer, «vorachsenzeitlicher» Hochkultur, die er sich in seinen ägyptologischen und assyriologischen Lektüren erworben hat. So gelangt er zu seinem Begriff des kosmologischen Mythos als eines Gehäuses, aus dem der Mensch ausbrechen musste, um zu einer weiteren und höheren Bewusstheit von der Welt und sich selbst zu gelangen. Auch der kosmologische Mythos war eine Figuration des «Umgreifenden» in Jaspers' Sinne, die hier in kritischer Beleuchtung erscheint. Dieser kritische Begriff eines Umgreifenden macht es möglich, sich einen Begriff von den spezifischen Formen von Unbewusstheit zu machen, den die Achsenzeit-Theorie wie überhaupt alle Formen von Geschichtsphilosophie voraussetzen, indem sie – wie am prominentesten Hegel – Geschichte als Bewusstseinsgeschichte, als Fortschreiten zu immer klareren Formen von Bewusstheit verstehen. Hegels Metapher für die Halbbewusstheit Ägyptens, die auch bei Jaspers wieder auftaucht, ist «Dumpfheit» – wobei weder Hegel noch Jaspers sich Gedanken dar-

über gemacht zu haben scheinen, wie mit einem dumpfen Bewusstseinszustand das erste Großreich der Menschheitsgeschichte und die Pyramiden zu errichten gewesen sein sollen. Voegelin kommt da schon einen großen Schritt weiter, wenn er von einer «kompakten Begrifflichkeit» spricht und darunter vor allem einige sehr fundamentale Nichtunterscheidungen versteht wie die zwischen Gott und Welt oder Politik und Religion, die er dem mythischen Denken vindiziert.

Voegelin möchte man in der Geschichte des Achsenzeit-Diskurses zu den tragischen Figuren rechnen. Nicht, weil er wie Röth zu früh, sondern eher, weil er zu spät gekommen war. Für Geschichtstheologie war die Zeit vorbei. Voegelins Werk leidet an seinen ungeklärten theologischen Voraussetzungen. Wer und was ist der «Gott», der eine so zentrale Stellung in seinem Geviert einnimmt? Was hat man sich unter dem Seinsgrund vorzustellen? Es geht um die Spannung zwischen Ewigkeit und Geschichtlichkeit, die auch bei Jaspers eine große Rolle spielt. Ordnung gelingt, wenn sich Ewiges im Zeitlichen ausdrückt – eine letztlich platonische Sicht der Dinge. Das steht schon in dem Augustin-Zitat, das er seinem Werk als Motto voranstellt:

> In consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.
>
> Beim Studium des Geschaffenen soll man keine eitle und vergängliche Neugier treiben, sondern zu dem aufsteigen, was unsterblich und immerwährend ist.

Man soll sich nicht in vergänglichen Einzelheiten verlieren, sondern immer das Ewige im Blick behalten.

Für Jaspers war die entscheidende Erfahrung, die ihn zu seinem Konzept einer «Achsenzeit» motivierte, zweifellos die Lektüre von Schriften des Konfuzius und das Erlebnis, sie zu verstehen und mit ihnen etwas anfangen zu können. Bei Voegelin muss es die Lektüre von Augustinus im Zuge seiner Arbeit an seiner Geschichte der politischen Ideen gewesen sein, die ihn nachhaltig prägte und motivierte.[50] Voegelins Konzept von Geschichtsphilosophie geht als Geschichtstheologie auf die Stufe von Ernst von Lasaulx zurück.

Während aber Lasaulx' Gott der Gott des von Heine so scharfsichtig diagnostizierten romantischen Pantheismus war, ist Voegelins Gott der Gott Augustins, der Gott, der sich in Christus offenbart hat.

Jaspers konzipierte sein Bild der Achsenzeit im Deutschland der unmittelbaren Nachkriegszeit des Zweiten Weltkriegs. Voegelin begann und vollendete sein Projekt einer Geschichte der politischen Ordnungskonzepte in den USA während des Kalten Krieges. Möglicherweise liegt auch in diesem Wandel der allgemeinen politischen Stimmungslage ein Grund für Voegelins Aufkündigung des Achsenzeit-Konzepts mit seiner universalistischen, China und Indien einschließenden Perspektive. Während Jaspers in den Jahren 1945–1949 das Gebot der Stunde in der Überwindung nationalistischer Ideologien und der Fundierung «grenzenloser Kommunikation» erblickte, für deren erstes Aufscheinen er die Achsenzeit hielt, suchte Voegelin die Rettung aus der Krise der Moderne in der Besinnung auf die spezifisch westlichen, und das hieß für ihn christlichen Werte, deren ersten und maßgeblichen Vertreter er in Augustinus sah. So näherte sich seine Position der politischen Theologie Carl Schmitts an, mit dem er sich zumindest in der Einschätzung der Moderne, der Aufklärung als der Selbstermächtigung des Menschen, der Skepsis gegenüber dem humanistischen Menschheitsbegriff und einer pessimistischen Anthropologie einig war.[51] So sehr sich Voegelin auch gegen diese Einschätzung gewehrt hätte, den Vorwurf des «Klerikofaschismus», den Habermas gegen Schmitt erhoben hat,[52] kann man auch ihm nicht ganz ersparen. Für Voegelin besteht die Verwandlung, die sich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends vollzieht, in der Entdeckung einer *civitas divina*, die sich die Israeliten und in ihrer Tradition die Christen und Muslime als ein Reich Gottes vorstellten, die griechischen Philosophen als eine Sphäre des Seins und der Wahrheit, an dem sich jede irdische Ordnung zu orientieren hat. Für Jaspers ging es um ein Geisterreich, in dem sich die großen Geister über die Jahrtausende und alle kulturellen Grenzen hinweg verstehen und verständigen konnten, eine grenzenlose Kommunikation. Voegelins *civitas divina* ließ sich nicht auf Asien ausdehnen, sie blieb das Proprium des Westens. Jaspers' Geisterreich dagegen ließ sich für ihn mühelos mit indischen und chinesischen Philosophen bevölkern.

Voegelins Problem ist, dass er, abgesehen von den frühen, zwischen 1930 und 1938, also vor seiner Emigration in die USA, erschienenen Werken, praktisch nur ein einziges, wenn auch in vielen Bänden entfaltetes Werk geschrieben hat: die *History of Political Ideas*, die dann nach einer theoretischen Kurskorrektur als *Order and History* erschienen ist. Von 1938 bis zu seinem Tod 1985 hat er also einen einzigen Plan, ein einziges, wenn auch denkbar weit gespanntes Thema mit einer geradezu monomanen Konsequenz verfolgt. So hat sich seine augustinische Prägung über die Jahre zu einer Art Privat-Ideologie verfestigt, die seiner Darstellung einen doktrinären Zug verleiht.

Man wird Voegelin darin recht geben, dass die Konzentration des «Seinssprungs» auf Monotheismus (Israel) und Metaphysik (Griechenland) dazu zwingt, den Begriff der Achsenzeit als eines globalen geistigen Durchbruchs aufzugeben und auf die westliche Welt und ihr «ökumenisches Zeitalter» zu beschränken. Das muss man auch Habermas entgegenhalten, der im Ersten Gebot die Quintessenz der achsenzeitlichen Wende erblicken will.

Es gehört wohl auch zu den bleibenden Verdiensten des Voegelin'schen Werks, dass er seinen Vorbildern Max Weber und Eduard Meyer folgend keine Mühe gescheut und seiner Neugier keine augustinischen Zügel angelegt hat, um sich bewundernswert gründliche Kenntnisse in den von ihm bestellten Forschungsfeldern anzueignen. Durch Voegelins Aufgabe der «Zentralperspektive» gewinnt die Geschichtsphilosophie ein bis dahin unerreichtes Niveau an kulturhistorischer Forschung, das nach ihm nur noch von einer Gruppe spezialisierter Fachwissenschaftler in Form einer kooperativen Verbundforschung weiterzuführen war. Dieser Aufgabe hat sich vor allem Shmuel N. Eisenstadt angenommen, der sehr entschieden nicht auf Voegelin, sondern auf Jaspers zurückgreift. Mit der theologischen Perspektive, die ihn bei all seinen noch so ausgedehnten kulturgeschichtlichen Forschungen leitete, hat sich Voegelin in ein Abseits manövriert. Wegen seiner vielen hochinteressanten Beobachtungen erscheint es durchaus lohnend, ihn hieraus zu befreien.

ELFTES KAPITEL

SHMUEL NOAH EISENSTADT UND SEIN KREIS: DIE KULTURANALYTISCHE WENDE DER ACHSENZEIT-DEBATTE

Shmuel N. Eisenstadt (1923–2010) stand wie Jaspers und Voegelin, aber noch bewusster als jene auf den Schultern Max Webers und konnte sich mit Recht als Erbe und Fortsetzer von dessen religionssoziologischen Untersuchungen verstehen. Mit Blick auf Eisenstadts Studien kann Max Weber nicht nur als ein Gründungsvater der Soziologie, sondern auch speziell der Kultursoziologie gelten. Die Kultursoziologie unterscheidet sich von der allgemeinen, programmatisch gegenwartsbezogenen Soziologie darin, dass in ihr Geschichte und Vergangenheit eine Hauptrolle spielen. Ihr geht es um den Aufweis der Wurzeln, der weiten Herkunft gegenwärtiger Verhältnisse. Als Kultursoziologe war Max Weber ein geradezu klassischer Vertreter der Modernisierungstheorie. Für ihn war die Moderne einerseits eine westliche Idee und andererseits das unentrinnbare Ziel und Schicksal aller Völker und Kulturen dieser Erde. So sah es auch Jaspers, während Voegelin und Eisenstadt in dieser Hinsicht andere Wege gingen. Während sich aber Voegelin umso deutlicher von der Achsenzeit-Idee distanzierte, je entschiedener seine Arbeit eine kulturanalytische und das heißt differenzorientierte Richtung nahm, führte umgekehrt Eisenstadt sein von Anfang an kulturanalytischer und differenztheoretischer Ansatz zu Jaspers' Achsenzeit-Konzept hin, das er seit Anfang der 1980er-Jahre konsequent seinen kultursoziologischen Forschungen zugrunde legte. Mit Eisenstadt tritt daher die Achsenzeit-Debatte in ihr drittes und vorerst letztes, ihr wissenschaftliches Stadium ein.

Shmuel Noah Eisenstadt wurde 1923 in Warschau geboren, emi-

grierte mit seinen Eltern 1935 nach Palästina und studierte bei dem Religions- und Sozialphilosophen Martin Buber und dem Historiker Richard Koebner an der Hebräischen Universität, wo er 1947 von Martin Buber im Fach Soziologie promoviert wurde. Anschließend ging er für ein Jahr an die London School of Economics und studierte im Besonderen bei Edward Shils, der die Bedeutung von Tradition, in der Max Weber nur eine Form «dumpfen Beharrens» sah, für die Kultursoziologie entdeckte und damit den Grund zu Eisenstadts kulturanalytischer Methodik legte.[1] Nach seiner Rückkehr 1948 gehörte Eisenstadt bis 1949 der israelischen Armee an und wurde 1950 – mit siebenundzwanzig Jahren! – als Nachfolger seines Lehrers Martin Buber und Inhaber des Lehrstuhls für Soziologie an die Hebräische Universität berufen. In seinem akademischen Wirken führte er das typische Doppelleben der großen israelischen Gelehrten und wurde einerseits zu einer Zentralfigur beim Aufbau der israelischen Gesellschaft und ihrer staatstragenden Semantik, andererseits zu einem weltweit forschenden und lehrenden Kosmopoliten von wachsender Berühmtheit. 2010 starb Eisenstadt mit siebenundachtzig Jahren in Jerusalem.

Wie Jaspers und Voegelin hat auch Eisenstadt in einer autobiographischen Skizze Rechenschaft über seinen intellektuellen Werdegang abgelegt.[2] Prägende Einflüsse waren einerseits die historische Situation in Israel während und nach dem Zweiten Weltkrieg, der israelische Befreiungskampf und die Gründung des Staates mit seinen sich entwickelnden Institutionen, andererseits die Studienjahre bei Martin Buber und Richard Koebner in Jerusalem sowie Edward Shils in London. Daraus entwickelte sich sein frühes Interesse an Themen wie Solidarität, Vertrauen und soziale Kohäsion sowie Kreativität, Agency, Eliten und politische Systeme. Von Anfang an ging er auf kritische Distanz zu evolutionistischen und modernisierungstheoretischen Ansätzen und betonte historische Kontingenzen, die Vielfalt und Undeterminiertheit kultureller, sozialer und politischer Wandlungsprozesse und vor allem deren zeitliche Tiefe. In seinem Buch *Political Systems of Empires* von 1963 geht er bis auf die Assyrer zurück. Immer betont er das Unwahrscheinliche, Nicht-Gegebene aller institutionellen Formationen, die Akteure und die je besonderen Umstände ihrer Herausbildung oder «Kristallisation»

und vor allem die Rolle der Kultur bei der Konstruktion sozialer Ordnung. Eigentlich, so sollte man meinen, könnte einem solchen dezidiert differenztheoretischen, kulturanalytischen Ansatz nichts ferner liegen als die konvergenzorientierte Achsenzeit-These, die unter Absehung von Differenzen die Parallelen betont und für deren gleichzeitiges Auftreten in entfernten Orten der Welt keine Erklärung anbieten kann.

Eisenstadt entdeckte das Thema «Achsenzeit» in Heidelberg, wo dieses Thema vermutlich schon seit 1929 in der Luft lag, als Alfred Weber zum ersten Mal seine Vorlesung über Kultursoziologie hielt. Hier wirkte als einer der führenden Vertreter der Max-Weber-Tradition der Soziologe Wolfgang Schluchter, der die kultur- und religionssoziologischen Studien Max Webers in einer Serie von sechs Tagungen in einem Kreis von Wissenschaftlern unterschiedlicher Fächer diskutierte. Eisenstadt nahm an diesen Tagungen teil und hat zu jedem der sechs daraus hervorgegangenen Bände einen Artikel (antikes Judentum) oder eine ausführliche zusammenfassende Betrachtung beigesteuert. Dieses Modell eines interdisziplinär zusammengesetzten Kreises hat Eisenstadt für sein eigenes Projekt übernommen, um Karl Jaspers' Achsenzeit-Hypothese zu aktualisieren und zu diskutieren. Eric Voegelin hatte das noch im Rahmen eines Ein-Mann-Unternehmens versucht, aber der Stand der Forschung hatte sich in den fünfzig Jahren nach Max Webers Tod grundlegend verändert und war nur noch in der Form eines kollektiven und interdisziplinären Forschungsverbunds sinnvoll zu bewältigen.

Übrigens kann auch die Form des Arbeitskreises als eine Heidelberger Spezialität bezeichnet werden.[3] Max Weber diskutierte seine Thesen und Theorien im «Eranos-Kreis», unter anderen mit Ernst Troeltsch und Georg Jellinek. Marianne Weber führte diese Tradition bis in die Fünfzigerjahre fort. In den frühen Sechzigerjahren gründeten die Heidelberger Privatdozenten und späteren Konstanzer Professoren Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss und Wolfgang Preisendanz den Arbeitskreis «Poetik und Hermeneutik», der als eine geheime Akademie der Wissenschaften das Vorbild aller späteren Kreisbildungen wurde.[4] Ich selbst gehörte in meiner Heidelberger Zeit seit den späten Siebzigerjahren drei solchen Arbeitskreisen an: dem 1977 von Aleida Assmann und mir gegründeten Arbeitskreis

«Archäologie der literarischen Kommunikation», dem von uns mit Wolfgang Schluchter und Anderen 1986 gegründeten Heidelberger Arbeitskreis «Kulturanalyse» und dem Arbeitskreis «Religionswissenschaft». In dieser Heidelberger Tradition standen auch der von Wolfgang Schluchter koordinierte Max-Weber-Kreis und der von Shmuel Eisenstadt koordinierte Achsenzeit-Kreis.

Shmuel Eisenstadt war aber nicht der Erste, der Jaspers' Achsenzeit-These zum Thema eines interdisziplinären Arbeitskreises machte. 1972 und 1973 kam in Rom und Venedig eine Gruppe von Forschern zusammen, um auf Anregung des Sinologen Benjamin Schwartz die Achsenzeit-These zu diskutieren, woraus 1975 der Band «Wisdom, Revelation and Doubt» hervorging.[5] Der einleitende Artikel von Schwartz definiert die Achsenzeit als «The Age of Transcendence», ein Begriff, der bei Eisenstadt ebenso wie Schwartz' Formel «standing back and looking beyond» eine zentrale Rolle spielt. Mit den Begriffen «Weisheit, Offenbarung und Zweifel» sollen zentrale Topoi des Axialen herausgestellt werden. Doch «Weisheit» ist in allen Kulturen der Erde präsent, «Offenbarung» im strengen Sinne gibt es nur im frühen Judentum und den darauf basierenden Religionen, und «Zweifel» ist wiederum zu verbreitet, um als Leitfossil von Achsenzeit-Kulturen dienen zu können. Schon hier, bei der ersten kulturwissenschaftlichen Wende der Achsenzeit-Debatte, beginnt das Konzept sich im Grunde aufzulösen.

In diesem bahnbrechenden Band sind der thematische Rahmen und die Begrifflichkeit von Eisenstadts Achsenzeit-Forschungen bereits weitgehend abgesteckt. Neben den klassischen «Achsenzeit-Kulturen» China, Indien, Israel und Griechenland sind hier auffallenderweise zwei Beiträge zu Mesopotamien, einer nicht-achsenzeitlichen Kultur, vertreten, aber keiner zu Ägypten, nicht einmal zu Persien (Zarathustra). Das Besondere dieses Bandes ist, dass das Konzept «Achsenzeit» hier noch nicht ganz in den Hintergrund selbstverständlicher Voraussetzungen und damit des Mythischen abgesunken ist, sondern bisweilen als etwas Neues und Diskutables im Vordergrund steht, etwa im Beitrag des Philosophen Eric Weil «What is a Breakthrough in History?». Mit Eisenstadts Forschungen dreht sich das Verhältnis, also das, was man in der Linguistik die Thema-Rhema-Gliederung nennt, um. Vorher, von Anquetil bis Jaspers, wer-

den die als mehr oder weniger bekannt vorausgesetzten Figuren und Topoi des 6. Jahrhunderts v. Chr. aufgefahren (Thema), um zu zeigen, dass es eine «époque considérable», eine «moralische Revolution», ein «synchronistisches Weltzeitalter», eine «Achsenzeit» gab (Rhema). Seit Eisenstadt wird die als gegeben vorausgesetzte Achsenzeit (Thema) als Rahmen und Hintergrund benutzt, um die kulturspezifischen Ausprägungen des «Axialen» zu untersuchen (Rhema). Einen die Achsenzeit-Frage grundsätzlich reflektierenden Essay sucht man in den Eisenstadt-Bänden vergeblich. Bei ihm hat die Achsenzeit den Status eines festen Epochenbegriffs nach dem Muster von «Bronzezeit», «Eisenzeit» usw. angenommen.

Eisenstadt geht in zwei Schritten vor. Zunächst prägt er den Begriff der Achsenzeit-Kultur *(axial civilization)* im Sinne eines Idealtyps, der durch bestimmte kulturelle und soziale Errungenschaften definiert ist. Die wichtigste kulturelle Errungenschaft ist für ihn die von Benjamin Schwartz herausgestellte Transzendenz. In Schwartz' Essay «The Age of Transcendence» gewinnt man den Eindruck, die Entdeckung der Transzendenz, also das, was Eisenstadt «transcendental visions» nennt, stelle das entscheidende Kennzeichen des Axialen dar.

> Wenn ein gemeinsamer Impuls all diesen «axialen» Bewegungen zugrunde liegt, könnte man ihn als Trieb *(strain)* zur Transzendenz bezeichnen. Das Wort «Transzendenz» ist zwar belastet mit Bedeutungen, die zum Teil sehr technisch sind. Worauf ich mich hier beziehe, kommt dem etymologischen Sinn des Wortes nahe, eine bestimmte Weise, Abstand zu nehmen und in die Ferne zu blicken, eine Art von kritischem, reflexivem Hinterfragen des Gegebenen und eine neue Vision dessen, was jenseits liegt.[6]

Eisenstadt geht noch einen Schritt weiter als Schwartz, wenn er statt von *strain* (Trieb, Streben, Anstrengung) von *tension* (Spannung) und *chasm* (Abgrund) spricht. Die Spannung zwischen Weltlichkeit und Transzendenz, «mundane order» und «transcendental visions», der «Durchbruch» zur Transzendenz ist für ihn die eigentliche Errungenschaft der Achsenzeit. Ohne Vorstellungen von Transzendenz und das Streben, sich zur Transzendenz in Beziehung zu setzen,

kommt allerdings keine Kultur aus, und die den achsenzeitlichen Durchbrüchen vorausgehenden Hochkulturen gehen in der Ausgestaltung und Institutionalisierung dieser Beziehungen ganz besonders weit. In den Hochkulturen herrscht aber, das ist der entscheidende Unterschied, eine vollkommene Homologie zwischen weltlicher und transzendenter Ordnung, ebenso wie eine Kontinuität zwischen Transzendenz und Immanenz. Hierfür kann Ägypten als Beispiel dienen. In den Kulturen der Achsenzeit dagegen tut sich ein Abgrund zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen weltlicher und geistiger / geistlicher Ordnung auf – mit tiefgreifenden Konsequenzen. Zu diesen Konsequenzen gehört die Herausbildung (Eisenstadt spricht gern von «Kristallisation») autonomer Eliten und neuer Institutionen, was in der sozialen Dimension die besondere Errungenschaft der Achsenzeitkulturen bildet.

Zur Elitenbildung kommt es zwar bereits in der Phase der Hochkulturen, doch das Spezifikum achsenzeitlicher Elitenbildung sind die «autonomen Intellektuellen». Sie stellen als Träger der *transcendental visions* und Erzeuger kultureller Spannung die Errungenschaft der Achsenzeit-Kulturen auf sozialer Ebene dar.[7] Als Beispiele solcher verstreuter Gruppen von Intellektuellen, deren Funktion allmählich «kristallisierte» und institutionalisiert wurde, nennt er die Propheten und Priester Israels, die großen griechischen Philosophen, die chinesischen Gelehrten, die indischen Brahmanen, die buddhistische Gemeinde *(sangha)* und die islamischen Ulama,[8] also die «clerics» und damit die gleichen Gruppen, die wir zu den Trägern des «kulturellen Gedächtnisses» zählen.[9] Diese «Intellektuellen» begannen, ihrer typischen Rolle entsprechend, zunächst als Kritiker bestehender Traditionen, bevor es ihnen gelang, Anerkennung zu finden, ihre «transzendentalen Visionen» als neue Tradition zu etablieren und zu Trägern und Bewahrern dieser neuen Traditionen zu werden.[10]

Als Altertumswissenschaftler ist man zunächst verblüfft, den Begriff des Intellektuellen mit Erscheinungen des 6. Jahrhunderts v. Chr. verbunden zu sehen. Vielleicht hat der Ausdruck «intellectual» im Englischen eine andere Bedeutung; in Deutschland und Frankreich denkt man dabei an das späte 19. und 20. Jahrhundert, die Dreyfus-Affäre und Émile Zolas «J'accuse», an Zeitungen und

Cafés, Demokratie, Öffentlichkeit und Debattenkultur, vielleicht mit einem Vorlauf in der *république des lettres* des 18. Jahrhunderts.[11] Ähnlich anachronistisch erscheint der Begriff der Autonomie. Autonomie könnte sich auf ein öffentliches Wirken beziehen, das nicht in staatlichem oder (im weitesten Sinne) geistlichem Auftrag und in kritischer Distanz zu obrigkeitlichen Instanzen steht. Die biblischen Propheten kritisierten Staat und Königtum, aber sie handelten nicht autonom, sondern in göttlichem Auftrag. Auch Sokrates ist kein «Intellektueller», er interveniert nicht hier und dort, sondern verfolgt konsequent sein philosophisches Ziel der Aufklärung. Allenfalls die in der Zeit der «streitenden Reiche» in China auftretenden gebildeten Aristokraten, die ihre Stellung am Hof besiegter Staaten verloren hatten und wie Konfuzius, der bedeutendste Vertreter dieser entmachteten Schicht, ihr Wissen und ihre Kompetenzen auf dem freien Markt anboten und Schüler um sich scharten, könnte man als «autonom» verstehen.[12]

Besser als auf die Autoren lässt sich der Begriff des Autonomen auf die Texte beziehen, die unter ihrem Namen kursierten, bzw. auf den literarischen Diskurs und seine Gattungen, deren sie sich bedienten. Autonomie ist das Kennzeichen der «schönen Literatur», die nicht an die etablierten Formen und Gattungen der administrativen und kultischen Gebrauchsliteratur gebunden war, sondern sich allgemeineren Themen und Leserkreisen zuwandte. Solche Texte gibt es auch aus «vorachsenzeitlichen» Kulturen wie Babylonien und Ägypten. Auch wenn diese Texte in der institutionalisierten Erziehung verwendet wurden, ging es in ihnen um Allgemeinbildung zum Menschen, vor allem zum Mitmenschen, nicht um Ausbildung für einen bestimmten Beruf. Die Autoren mögen Beamte oder Priester gewesen sein, das entzieht sich unserer Kenntnis, und gewiss waren sie keine «autonomen Intellektuellen», aber ihre Werke sprengten den Rahmen der Gebrauchsliteratur.

Eine andere Frage ist, ob im Rahmen dieser Literatur Protagonisten auftreten, die man als «autonome Intellektuelle» verstehen könnte. In Ägypten führt der «Zauberer» Djedi im Papyrus Westcar keinen anderen Titel als *nedjes*, «Geringer, Titelloser», und tritt vor dem König Cheops, an dessen Hof er wegen seines Ruhms gerufen wird, sehr autonom auf.[13] Der Oasenbewohner Chu-n-anup fordert

in brillanter Rhetorik die Obrigkeit heraus und gemahnt sie an ihre Pflicht, Recht walten zu lassen und Unrecht zu bestrafen.[14] Auch die im Papyrus Chester Beatty genannten Autoren berühmter Werke der Bildungsliteratur, deren Bücher auch noch nach Jahrhunderten gelesen werden, könnte man als Rollenmodell des autonomen Intellektuellen einstufen.[15] Das ist keine Frage der Emanzipation von Staats- und Tempeldienst, sondern eines weiten, unabhängigen Blicks auf die Welt, von «standing back and looking beyond», wie Benjamin Schwartz diese Position genannt hat.

In meinem Beitrag zur zweiten von Shmuel Eisenstadt veranstalteten Achsenzeit-Konferenz habe ich 1985 vorgeschlagen, zwischen «empraktischen» und «metapraktischen Diskursen» zu unterscheiden. Diese Unterscheidung erscheint mir auch heute noch sinnvoll. «Empraktisch», in Handlung eingebettet, sind die Texte der kultischen, funerären und administrativen Gebrauchsliteratur, «metapraktisch» dagegen sind die Texte, in denen eine allgemeine Reflexion der Grundlagen menschlicher Existenz und der «tieferen menschlichen Schicksalsfragen» (A. Weber) zum Ausdruck kommt, die unmittelbarer praktischer Anwendung entzogen ist. Das Vorliegen solcher Texte, in denen allgemein das wichtigste Kennzeichen des Axialen gesehen wird, beruht neben der Existenz von «Intellektuellen» als ihren Schöpfern vor allem auf zwei Voraussetzungen: erstens auf einem kommunikativen Bedürfnis, sich über die allgemeinen Grundlagen des Daseins zu verständigen, und zweitens auf den Möglichkeiten, herausragende Produkte solcher Verständigung nicht nur schriftlich aufzuzeichnen, sondern auch zu archivieren und zirkulieren zu lassen. Dass aus einer bestimmten Epoche oder Kultur solche Texte nicht erhalten sind, bedeutet also nicht unbedingt, dass es keine «Intellektuellen» gab, die sie hätten hervorbringen können, oder dass es keine Schrift gab, um sie dauerhaft aufzuzeichnen, sondern dass es solche Texte nicht in die Tradition geschafft haben, die sie über Jahrhunderte in der Gesellschaft präsent gehalten hätte.[16]

In Schwartz' und Eisenstadts Konzeption der Jaspers'schen Achsenzeit-Hypothese treten diese Intellektuellen jedoch erst in der Achsenzeit auf und bilden eines ihrer unverkennbarsten Symptome. Sie sind es, deren unabhängiges und unerschrockenes Einklagen des

Normativen und «Transzendentalen» gegenüber dem Gegebenen die Spannung, ja den Abgrund erzeugt, der die Achsenzeit-Kulturen von allem Vorhergehenden unterscheidet und auf allen Gebieten zu tiefgreifenden Konsequenzen führt. Diese Konsequenzen sind es, die den Kultursoziologen Eisenstadt interessieren.

Nachdem er den Begriff der Achsenzeit-Kultur idealtypisch beschrieben hat, geht es Eisenstadt in einem zweiten Schritt darum, mit einem Kreis von Fachgelehrten die Achsenzeit-Kulturen in ihrer jeweiligen Eigenbegrifflichkeit auf die axialen Topoi hin zu analysieren. Diesem Projekt liegt – auch wenn man Eisenstadt nicht zu den klassischen Modernisierungstheoretikern zählen möchte – ein dreistufiges Entwicklungsmodell zugrunde:

(1) Hochkulturen bilden den notwendigen Hintergrund von Achsenzeit-Kulturen, die es ohne deren vorausliegendes Vor- oder Gegenbild nicht geben könnte. China und Indien haben im Rahmen ihrer eigenen Geschichte eine längere hochkulturelle Archaik durchgemacht, aus der heraus sich achsenzeitliche Bewegungen wie die Upanischaden, der Buddhismus, der Daoismus und Konfuzianismus entwickelten. Der Zoroastrismus lässt sich ebenfalls als eine Gegenbewegung zur Vedischen Religion verstehen. Für Israel und Griechenland spielen Ägypten und Mesopotamien die Rolle der vorausliegenden Hochkultur.
(2) Überall ist die Achsenzeit-Kultur eine sekundäre Erscheinung gegenüber der primären Hochkultur. Die Achsenzeitkulturen bilden ihrerseits den notwendigen Rahmen für die großen Revolutionen, die sich nur in ihnen entwickeln.
(3) Die Moderne ist in der Vielfalt der «multiple modernities», die nicht auf einen Nenner zu bringen, sondern aus ihren spezifischen kulturellen, sozialen, politischen und historischen Voraussetzungen zu verstehen sind, das Resultat dieser Revolutionen.[17]

Auch als Achsenzeit-Forscher bleibt Eisenstadt ein Kulturanalytiker, dem es nicht um Parallelen und Gleichzeitigkeiten, sondern um Differenzen, historische Besonderheiten und das konkrete, kontingente Detail geht. Vor allem aber leitet ihn das von Shils übernommene und weiterentwickelte Verständnis von Tradition als «Programm»,

als Tiefenstruktur einer kulturellen Grammatik.[18] Sein Thema ist «Wandel» auf kultureller, sozialer, institutioneller und politischer Ebene. Jaspers' Achsenzeit-Konzept erscheint ihm als der klassische Fall eines von «autonomen Intellektuellen» angestoßenen und getragenen Wandels des kulturellen Programms mit enormen Auswirkungen auf die anderen Ebenen. Der notorischen Gegenwartsbezogenheit und Traditionsvergessenheit der Soziologie stellte er sich entschieden entgegen, ebenso wie dem Weber'schen Konzept von Rationalisierung und Weltentzauberung als einem unausweichlichen Prozess der Ersetzung von Sakralität durch Säkularität. Ebenso wie Edward Shils vor ihm vertrat Eisenstadt die Vorstellung, dass Topoi des Sakralen in der modernen Welt umbesetzt werden und nicht verschwinden – eine Position, die vor allem Hans Joas in seinen jüngsten Büchern nachdrücklich vertritt.[19]

Die Achsenzeit-Theorie ist im Ansatz zwar universalistisch und modernisierungstheoretisch, da es ihr um den Ursprung der Moderne geht, doch Eisenstadt war weder ein Universalist noch ein Anhänger der Modernisierungstheorie und überdies entschieden antievolutionistisch eingestellt. Trotz seiner oft abstrakten soziologischen Begrifflichkeit war er ein Konkretist und achtete auf die besonderen historischen Umstände und kulturellen Traditionen. So sehr das Achsenzeit-Theorem auf ihn gewartet haben mochte, um in wissenschaftliche Forschung umgesetzt zu werden, so engagiert er sich auch auf diese Forschung einließ, läuft sein Ansatz doch endlich auf eine weitgehende Dekonstruktion des Jaspers'schen Konzepts hinaus. Wenn aus Achsenzeit «Axiality», «axial breakthroughs» und «multiple axialities»[20] und aus der Moderne «multiple modernities» werden, geht die Pointe des Konzepts verloren, die in der Annahme *einer* Menschheit, *einer* Menschheitsgeschichte und *einer* alles wendenden Achse liegt.[21] Eisenstadt ist sich dieser Aporie wohl in wachsendem Maße bewusst geworden, denn in seinem letzten Beitrag zur Achsenzeitfrage spricht er vom «axial conundrum»,[22] dem Scherzrätsel Achsenzeit. Der Forderung von Benjamin Schwartz, die Achsenzeit als eine Heuristik und nicht als einen festen Epochenbegriff zu betrachten, kam er konsequenter nach als die meisten der Fachgelehrten, die er zu seinen Tagungen einlud. In kulturanalytischer Perspektive ist es zweifellos ergiebiger, die Topoi und Kriterien

von «Axialität» unabhängig von der Einschränkung auf ein bestimmtes Zeitfenster auf beliebige Kulturen anzuwenden (gerade auch mit dem Ergebnis einer Fehlanzeige), als den Begriff der Achsenzeit als ein Apriori historischer Forschung zu verstehen.

Eisenstadt ist von der These ausgegangen, dass die «Revolution im Reich der Ideen und ihrer institutionellen Basis irreversible Folgen für die betroffenen Kulturen und die Menschheitsgeschichte im Allgemeinen hatte».[23] Was ihn als Soziologen interessierte, war die «institutionelle Basis» der Ideenrevolution, als welche er die Achsenzeit verstand, und als Kulturanalytiker intessierten ihn die Auswirkungen dieser Revolution in den einzelnen Kulturen. Für die Ideen als solche, die natürlich ohne genaue Kenntnis von Sprache und Geschichte der jeweiligen Kulturen nicht adäquat zu beurteilen waren, zog er Spezialisten heran. Diese Ideen hatten aber nicht nur Auswirkungen, sie waren auch selbst Auswirkungen historischer Erfahrungen, sozialer Umwälzungen, kognitiver Veränderungen des Weltbilds und anderer Ursachen mehr, die eher aus einer diachronen Analyse der jeweiligen Kultur als aus einer synchronen Komparatistik zu erhellen waren.

In den Achtzigerjahren war komparatistische Kulturanalyse das Gebot der Stunde. Ich selbst habe diese Methode in meinem Buch *Das kulturelle Gedächtnis* praktiziert. Die erste Voraussetzung dafür ist eine Theorie mit einem Apparat von Begriffen, Unterscheidungen und Hypothesen, zum Beispiel die Unterscheidungen zwischen Gedächtniskunst und Erinnerungskultur, kommunikativem und kulturellem Gedächtnis, heißer und kalter Erinnerung, integrativer und distinktiver Identität usw. und die gegen Jack Goody und andere gerichtete Hypothese, dass der Gebrauch der Schrift in verschiedenen Kulturen ganz verschiedene Konsequenzen haben kann. Die zweite Voraussetzung ist ein überschaubares Corpus von Kulturen mit genügend Unterschieden und Gemeinsamkeiten, die sich sinnvoll vergleichen lassen (in meinem Fall Ägypten, Israel, Mesopotamien und Griechenland). Eisenstadts Corpus der «Achsenzeitkulturen» *(axial civilizations)* war viel umfangreicher. Den Apparat von Begriffen, Fragestellungen und Hypothesen bildeten die insbesondere von Benjamin Schwartz und seiner Gruppe herausgestellten Merkmale des Axialen, verbunden mit Eisenstadts eigener, auf die

Gründe und Formen ideologischen und sozialen Wandels fokussierter Theorie. In den letzten dreißig Jahren hat sich das Konzept «Achsenzeit» so weit differenziert, dass nicht einzusehen ist, warum das Corpus nicht auch auf die Kulturen ausgedehnt werden sollte, die als «vor-» oder «nichtachsenzeitlich» ausgesondert wurden. Die «Achsenzeit» könnte vom Status eines Epochenbegriffs wieder auf den einer Heuristik rückgeführt werden. Eisenstadt hat das Verdienst, den Weg hierzu geöffnet zu haben, der nur darauf wartet, entschiedener als bisher beschritten zu werden.

ZWÖLFTES KAPITEL

ROBERT BELLAH ODER ACHSENZEIT UND EVOLUTION

Robert N. Bellah (1927–2013) ist der expliziteste und prominenteste Vertreter einer Theorie religiöser Evolution, in deren Rahmen die Achsenzeit-These eine entscheidende Rolle spielt. Sein 1967 publizierter Aufsatz «Civil Religion in America»[1] machte ihn weltberühmt; in unserem Zusammenhang entscheidend ist aber sein bereits 1963 entstandener, 1964 publizierter Aufsatz «Religious Evolution».[2] Bellah war ein Schüler von Talcott Parsons in Harvard und wie Shmuel Eisenstadt stark von Parsons beeinflusst. Parsons selbst studierte 1925–1927 in Heidelberg, wo er am 29. Juli 1927 von Edgar Salin promoviert wurde. So lässt sich feststellen, dass auch in Parsons das Erbe Max Webers und der «Geist von Heidelberg» lebendig war wie in Eric Voegelin und Shmuel Eisenstadt. Zu seinem Promotionskomitee gehörten neben Edgar Salin auch Karl Jaspers und Alfred Weber.[3] Bellahs Aufsatz über religiöse Evolution ging aus einem gemeinsam mit Talcott Parsons und Shmuel Eisenstadt in Harvard veranstalteten Seminar über Soziale Evolution hervor.[4] Über Edward Shils, der eng mit Parsons zusammengearbeitet hatte,[5] war auch Shmuel Eisenstadt an die struktur-funktionalistische Parsons-Schule angeschlossen. Von Anfang an war die auf Jaspers aufbauende Phase der Achsenzeit-Debatte eine Sache enger wissenschaftlicher Netzwerke. Auch das vorliegende Buch wäre gar nicht denkbar ohne meine eigene Kooptation in Eisenstadts Achsenzeit-Kreis vor über dreißig Jahren.

Die in Bellahs frühem Aufsatz vorgetragene Theorie religiöser Evolution arbeitet mit drei leitenden Fragestellungen und fünf Perioden. Die drei Fragestellungen betreffen (1) Symbolisierungen der «ultimate conditions» der menschlichen Existenz, in Paul Tillichs

Terminologie «ultimate reality» oder, nach traditionellem Sprachgebrauch, des Göttlichen; (2) Sozialstruktur, Formen religiösen Handelns und Gemeinschaftsbildung; (3) Vorstellungen des «Selbst».

Mit der Kategorie der Symbolisierung folgt Bellah Voegelin, von dem er auch die Entwicklungslinie von kompakten zu differenzierten Symbolisierungen übernimmt.[6] Die fünf Perioden unterscheidet Bellah als (1) «primitive» (später ersetzt durch «tribal»: Stammesreligionen), (2) «archaic» (Religionen der frühen Hochkulturen), (3) «historic» (Welt- oder Erlösungsreligionen), (4) «early modern» (Reformation) und (5) «modern».

Die ersten drei Stufen können als communis opinio gelten. Niemand wird den Sinn der Unterscheidung zwischen Stammesreligionen, archaischen Hochreligionen und «historischen», das heißt sekundären Religionen mit historischem Gründungsdatum bestreiten wollen, auch wenn diese Gründung und ihr Stifter – Mose am Sinai, die Ausgießung des heiligen Geistes, die Offenbarungen Mohammeds, das Wirken Zarathustras, Buddhas, Laotses, Konfuzius' usw. – eher eine Sache von Selbstbild und kulturellem Gedächtnis dieser Religionen als von eindeutig datierbaren historischen Befunden sind. Neu an Bellahs Evolutionsschema sind die Stufen 4 und 5 (die Unterscheidung zwischen frühneuzeitlicher und moderner Kultur), die uns aber hier nicht interessieren müssen. Auch die Charakterisierung der ersten beiden Stufen ist konventionell und einleuchtend: Stammesreligionen arbeiten mit kompakten Symbolisierungen, wenig sozialer Differenzierung, engster Beziehung zwischen mythischer und realer Sphäre in einem geschlossenen Weltbild und fehlender Unterscheidung zwischen Selbst und Welt (bzw. einem symbiotischen Verhältnis); religiöses Handeln besteht in einem rituellen Ausagieren der Teilhabe am Mythos. Die archaisch-hochkulturellen Religionen kennen eine personal artikulierte, differenzierte und hierarchisch aufgebaute Götterwelt, Kult und Priestertum, beruhen aber immer noch auf einem einheitlichen Weltbild, in dem Götterwelt und Menschenwelt in vielfachen Formen der Homologie und Kontinuität aufeinander bezogen sind.

Evolution definiert Bellah einleitend als «einen Prozess zunehmender Differenzierung und Komplexität der Organisation, die den Organismus, das soziale System oder welche Einheit auch immer in-

frage steht, fähiger macht, sich seiner Umwelt anzupassen, so dass es in gewissem Sinne mehr Autonomie gegenüber seiner Umwelt gewinnt als seine weniger komplexen Vorgänger».[7] Diese Definition bezieht er auf natürliche und auf kulturelle Evolution.

Das Achsenzeit-Konzept kommt – in dieser frühen Arbeit allerdings noch ohne Verweis auf Jaspers und den Ausdruck «axial age» – mit der dritten Stufe, den «historischen» Religionen, ins Spiel. Als «historisch» bezeichnet Bellah Religionen mit Stifter und Gründungsdatum, also das, was ich mit Theo Sundermeier als «sekundäre Religionen» bezeichne.[8] Die wichtigsten Kennzeichen der historischen Religionen sind nach Bellah die Aufspaltung des archaischen monistischen Weltbilds in die Unterscheidung zwischen «dieser» und «jener» Welt (transzendentaler Dualismus), die Ablehnung dieser Welt zugunsten jener Welt (Weltverneinung) und die Sehnsucht nach Erlösung. Historische Religionen beruhen also auf einer Zwei-Welten-Theorie und sind Erlösungsreligionen im Sinne Max Webers. Als Entstehungsorte von Erlösungsreligionen nennt Bellah Griechenland (mit Bezug auf Platons Dialog *Phaidon*), Israel, Indien (Buddha) und China. Allerdings wird man, wenn man nach der altgriechischen Religion fragt, kaum den Dialog *Phaidon* als repräsentatives Zeugnis nehmen können. Hinter Sokrates' bzw. Platons Ideen von «Seele», Jenseits und Unsterblichkeit steht nicht die in diesen Punkten sehr pessimistische griechische Religion, sondern der eleusinische und orphische Mysterienkult, der Platon als Metaphernspender für philosophische Vorstellungen von Seele und Jenseits dient. Was Israel angeht, ist die altisraelitische Religion der vorexilischen Zeit, die die Propheten als polytheistisch anprangern, streng zu unterscheiden von der exilisch-nachexilischen Religion des Zweiten Tempels, die allenfalls als Erlösungsreligion im Weber'schen Sinne gelten kann. Der übliche Verweis auf die Propheten bei der Diskussion der Religion Israels verkennt meist, das sie gerade nicht diese Religion repräsentieren, sondern sie vielmehr aufs Schärfste kritisieren. Sie sind Außenseiter und Vorläufer einer neuen Religion, die sich dann erst nach dem Exil durchsetzt (bzw. von Esra und Nehemia nicht ganz ohne Gewalt durchgesetzt wird). Dieser schon von Max Weber betonte Punkt wird in der späteren, von Eisenstadt angestoßenen Debatte ganz klar herausgearbeitet.

Den Begriff «Weltverneinung» würde man wohl eher auf asketische und apokalyptische Richtungen und *Bewegungen*, aber nicht auf *Religionen* wie Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Daoismus beziehen, in deren Kontext sie auftreten. Auch die Gnosis, die eine dritte, besonders radikale Form der Weltverneinung darstellt, ist keine Religion, sondern ein Sammelname für Bewegungen im Rahmen von Religionen. Weitere Kennzeichen der historischen Religion sieht Bellah in der Abkehr vom Mythos («demythologization») und der Ausbildung eines universalistischen Menschenbildes. «Zum ersten Mal ist es möglich, den Menschen als solchen zu denken.»[9]

> Der primitive Mensch kann nur die Welt annehmen in ihrer vielfältigen Gegebenheit. Der archaische Mensch kann durch Opfer seine religiösen Verpflichtungen erfüllen und Frieden mit den Göttern gewinnen. Die historischen Religionen aber verheißen dem Menschen erstmals, die fundamentalen Strukturen der Realität zu verstehen und an ihnen aktiven Anteil zu gewinnen. Die Chancen sind ungleich größer als vorher, aber ebenso das Risiko des Scheiterns. (367)

Was Bellah zu den historischen Religionen schreibt, scheint mir auch schon auf eine «archaische Religion» wie die ägyptische anwendbar. Warum sollte es hier nicht darum gegangen sein, «die fundamentalen Strukturen der Realität zu verstehen und an ihnen aktiven Anteil zu gewinnen»? Besser kann man die zentralen Aufgaben des Staates und seiner kultischen Institutionen kaum beschreiben. Vom «Risiko des Scheiterns» ist in der ägyptischen Literatur, vor allem in der Gattung der Klagen, ständig die Rede. In der ägyptischen Idee des Totengerichts finden die «ungleich größeren Chancen» ebenso wie das «Risiko des Scheiterns» ihren prägnantesten Ausdruck. Mit der «Realität» und ihren «fundamentalen Strukturen» meint Bellah offenbar die «andere», metaphysische Welt. Das erfordert aber eine wesentlich differenziertere Darstellung.

In der sozialen Dimension prägt sich nach Bellah die Trennung von immanenten und transzendenten Bereichen in der Entstehung einer neuen religiösen Elite aus, die «eine direkte Verbindung zur Transzendenz beansprucht». (367) In Gesellschaften mit historischen

Religionen bilden sich vier Klassen heraus: die militärisch-politische, die kulturell-religiöse, die ländlich-bäuerliche und die Klasse der städtischen Händler und Handwerker. In den Eliten steigt der Grad an Literalität. Viel entscheidender erscheint mir demgegenüber die religiöse Neudefinition der Gruppe als «auserwähltes Volk», Gemeinde (hebr. *qahal*), Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen (arab. *umma*). Das alles wird dann in dem fünfzehn Jahre später von Eisenstadt organisierten Forschungsrahmen sehr viel differenzierter untersucht werden sowie natürlich von Bellah selbst in seinem monumentalen Werk *Religion in Human Evolution* von 2011 und seinem Beitrag «The Heritage of the Axial Age» zu dem von ihm und Hans Joas herausgegebenen Band *The Axial Age and its Consequences* aus dem Jahr 2012.

In diesem Beitrag entwickelt Bellah zunächst seinen Begriff von Evolution. Entschieden lehnt er die Unterscheidung von «evolution» und «history», das heißt von natürlicher und kultureller Evolution, ab, in der er nur eine Variation der alten Unterscheidung zwischen «Naturwissenschaft» und «Geisteswissenschaft» (beide Begriffe im Original deutsch) sieht. «Evolution ist historisch, Geschichte ist evolutionär». Es ist vor allem diese Gleichsetzung von Biologie und Kultur, der ich entschieden widersprechen möchte.

Der Begriff der biologischen Evolution steht und fällt mit der selbstregulativen Unsichtbarkeit des Vorgangs. Die natürliche Evolution hat kein Ziel vor Augen. Daher gibt es hier keine gezielte Höherentwicklung, keine Optimierungslogik, keine Teleologie. Der Gegensatz von Evolution ist darum Züchtung. Dem entspricht auf kultureller Seite Planung. Auch im Bereich der Kultur müsste man, wenn man hier von Evolution reden will, an dem Gegensatz zu Planung, also an der Unmerklichkeit, der unbeobachteten Selbstregulation des Vorgangs, festhalten. Das ist hier aber viel schwieriger. Anders als der Natur ist der Kultur ein Organ der Selbstbeobachtung eingebaut.[10] Sie verfügt über Medien und Instanzen der Selbstreferenz, Reflektion und Rekursion, das heißt des bewussten Rückgriffs auf Vergangenes. Die Natur dagegen schaut nicht zurück und schaut sich nicht zu. Das ist aber bei allen Vorgängen kultureller Reproduktion mehr oder weniger immer der Fall, jedenfalls nicht auszuschließen.

Zum Begriff der religiösen Evolution gehört daher nicht nur die Ungeplantheit des Prozesses, sondern auch die Idee der Höherentwicklung. So muss man auch, wenn man in diesem Sinne von kultureller, etwa religiöser, Evolution reden will, niedere und höhere kulturelle Formen, etwa von Religionen, unterscheiden können. Bellah definiert diesen Fortschritt im Anschluss an Voegelin als Übergang von kompakter zu differenzierter Symbolisierung und von einfachen zu komplexen Formen der gesellschaftlichen Organisation. Die Fortschrittsidee ist von dem Begriff der kulturellen Evolution nicht zu trennen, und nicht zufällig gehören beide Begriffe, Fortschritt und Evolution, in das Paradigma, das Reinhart Koselleck «Sattelzeit» getauft hat.[11] So wie in der Achsenzeit nach Jaspers «der Mensch entstand, mit dem wir bis heute leben», so wurde in der Sattelzeit um 1800 diesem Menschen die Welt historisch, die Ordnung des Seienden kippte in die Zeitachse, aus Taxonomie wurde Evolution, das Niedere und das Höhere wurden als Fortschritt vom Einen zum Anderen temporalisiert. Der Begriff der Evolution unterscheidet sich einerseits von «Wandel» und «Veränderung» durch die Implikation von Fortschritt und andererseits von «Entwicklung» durch die Unabschließbarkeit des Prozesses. «Entwicklung» bezieht sich auf diskrete Einheiten und folgt einem Programm, das einer Einheit eingeschrieben ist. Entwicklung ist Reifung, die irgendwann an ihr Ende kommt. Evolution geht darüber hinaus und kommt nie an ihr Ende. Dieser Begriff bezieht sich nicht auf diskrete Einheiten, sondern auf so allgemeine Kategorien wie Natur und Kultur, Geschichte, Bewusstsein.

Im Bereich der Kultur steht dem Begriff der Evolution der Begriff «Revolution» gegenüber. Dafür gibt es in der Natur kein Äquivalent. «Revolution» bedeutet Abbruch, Abkehr und Umkehr. So etwas kann es in der Natur nicht geben, denn wo es um Abkehr und Abbruch geht, ist kritische Selbstbeobachtung unabdingbare Voraussetzung. Beim Übergang von «archaischer» zu «historischer» – das heißt achsenzeitlicher – Religion scheinen aber revolutionäre Prozesse eine bedeutende Rolle zu spielen. In ihrer Selbstwahrnehmung jedenfalls verdanken sie sich einer Revolution, und zwar eines revolutionären Fortschritts vom Niederen zum Höheren. Die Idee einer Höherentwicklung, sei sie nun unmerklich verlaufend oder gewalt-

sam erzwungen, scheint in den historischen Religionen selbst zutiefst verankert zu sein. Vermutlich gibt es keine andere religiöse Tradition auf der Welt, die so intensiv von diesem Gedanken geprägt ist wie der Monotheismus der «abrahamischen» Religionen. Vielleicht kann man sogar so weit gehen, zu sagen, dass sie weniger von diesem Gedanken geprägt ist, als dass sie ihn zuallererst in die Welt gebracht hat.

Ich sehe wenig Gewinn in dem Vergleich zwischen den israelitischen Propheten, den chinesischen Philosophen, den griechischen Philosophen Platon und Aristoteles und dem indischen Entsager Buddha, den Bellah auf den folgenden Seiten seines Essays anstellt. Ist «Weltverneinung» wirklich ein gemeinsamer Nenner? Und was gibt er her für ein tieferes Verständnis der als «axial» in Anspruch genommenen Fälle? Gewiss: alle verkörpern auf der abstrakten und allgemeinen Ebene, auf der sich die Achsenzeit-Theorie bewegt, eine Spannung zwischen der vorgefundenen Realität (die aber in allen vier Fällen eine grundverschiedene war) und ihren «transzendentalen Visionen» des Guten, Gebotenen und Wahren, um Eisenstadts Terminus zu verwenden. Aber jeder Fall ist auf seine Weise einzigartig und lässt sich nicht auf ein Symptom von Axialität reduzieren.

Bellah widmet sich im Besonderen dem griechischen Fall, der sich nur im Sinne einer Zwei-Welten-Theorie als Weltverneinung deuten lässt, und stellt im Anschluss an Merlin Donald den Begriff der «Theorie» als «diagnostic of the Axial transition» (453) heraus. Merlin Donald, einer der profiliertesten Vertreter der kulturellen Evolutionstheorie, ist in dem von Robert Bellah und Hans Joas herausgegebenen Band mit dem Beitrag «An Evolutionary Approach to Culture» vertreten.[12] Sein Thema ist die Evolution des menschlichen Bewusstseins – was im Grunde bereits die Fragestellung von Hegel, Lasaulx und Jaspers gewesen war. Auch Donald unterscheidet vier Stadien der Bewusstseinsevolution, die aber zeitlich viel weiter zurückreichen:[13]

Stadium	**Spezies**	**neue Darstellungsformen**	**Manifester Wandel**	**Kognitive Steuerung**
Episodisch	Primaten	Komplexe episodische Wahrnehmungen	Verbesserte Selbstwahrnehmung	Episodisch und reaktiv
Mimetisch (1. Übergang) 4 Mio. – 400.000 Jahre v. u. Z.	Frühe Hominiden bis Homo erectus	Nonverbale Artikulation	Fertigkeiten, Gestik, nonverbale Kommunikation, geteilte Aufmerksamkeit	Mimetisch, stärkere Vielfalt von Sitten, kulturelle Archetypen
Mythisch (2. Übergang) 500.000 v. u. Z. bis Gegenwart	Homo sapiens bis Homo sapiens sapiens	Sprachliche Artikulation	Schnelle Phonologie, orale Kommunikation	Lexikalische Erfindung, narratives Denken, mythischer Rahmen
Theoretisch (3. Übergang)	Neue (= axiale) Kulturen	Extensive externe symbolische Speicherung, verbal und nichtverbal	Formalisierungen, umfassende theoretische Konstrukte, massive externe Gedächtnis-Speicherung	Insitutionalisiertes paradigmatisches Denken und Erfinden

In dem in unserem Zusammenhang einzig interessierenden 3. Übergang geht es, wie seit eh und je, um die Wende «vom Mythos zum Logos». Neu und überzeugend an diesem Schema ist die konsequente Anwendung des Prinzips A ⇒ A+B ⇒ A+B+C ⇒ A+B+C+D. Das Neue tritt zum Alten hinzu und verändert es, aber ersetzt es nicht. Auch in unserer Spätkultur leben episodische, mimetische und mythische Stufen weiter. Kulturelle Evolutionstheorien sind Modernisierungstheorien. Am Ende der unterschiedlich aufgebauten Stufenleiter steht immer die Moderne. Bei Bellah sind es fünf Stufen, die von der untersten Stufe, der Stammesreligionen (die bei Donald bereits zur vorletzten, mythischen Stufe gehören), zur obersten Stufe der Moderne führen, bei Jaspers, der nicht zwischen Früher

Neuzeit und Moderne unterscheidet, sind es vier. Donald wiederum unterscheidet nicht zwischen Vorgeschichte und Hochkultur. Wichtig und interessant an Donalds Schema erscheint mir vor allem die Kategorie des «ESS»: *external symbolic storage*, vor allem Schrift, die bei ihm das entscheidende Merkmal «theoretischer», das heißt Achsenzeit-Kultur darstellt. Es handelt sich um eine Größe, die mit unserem Begriff des kulturellen Gedächtnisses und Hegels Begriff des objektiven Geistes vergleichbar, aber nicht identisch ist.

In seinem neuen Achsenzeit-Modell verbindet Bellah Donalds Stufen des Mimetischen, Mythischen und Theoretischen mit seinen Stufen der tribalen, archaischen und axialen Religion. Bellah und Donald sind sich einig, in «Theorie» das entscheidende Merkmal der achsenzeitlichen Stufe zu sehen. Dem Begriff «Theorie» widmet Bellah einen sehr interessanten etymologischen Exkurs.[14] Der griechische Ausdruck *theoria* bezieht sich ursprünglich auf «eine zeremonielle Festgesandtschaft, die ausgesandt wird zur teilnehmenden Beobachtung eines Spektakels oder Ereignisses». Platon verwendet in seinem Höhlengleichnis (Rep V–VII) den *theoros*, der als offizieller Vertreter seiner Stadt zur Beobachtung und Berichterstattung einer auswärtigen Festlichkeit ausgeschickt wird, als Modell des Philosophen, der die Höhle der traditionellen Weltsicht auf der Suche nach der «Schau» (*theoria*) der Wahrheit verlässt. Theorie im wissenschaftlichen Sinne ist die Konstruktion einer abstrakten Meta-Ebene oberhalb des Konkreten. Das entspricht weitgehend dem schon von Jaspers als zentralen Topos des Axialen herausgestellten Begriff von Reflexivität. Die Metaphern des *theoros* und der *theoria* betonen die Distanz des reflektierenden Betrachters zum Betrachteten, dem Spektakel in einer fremden, fernen Stadt, also das Motiv des «standing back and looking beyond». Theorie ist nichts anderes als das Organ der Selbstbeobachtung, über das Kulturen im Unterschied zur Natur verfügen. Auch die Achsenzeit-Theorie ist ein Produkt solcher Selbstbeobachtung, in dem sich die Moderne ihrer Herkunft vergewissert.

Selbstbeobachtung und Selbstmodellierung gehen aber ineinander über. Es gibt, was die Natur des Menschen und der Kultur angeht, keine objektive Wahrheit, die als Maßstab dienen könnte, um eine Theorie zu verifizieren oder falsifizieren. Die eine theoretische

Sicht der Dinge ist in Sachen des Menschenbilds so richtig wie die andere, und die Parteinahme für eine bestimmte Theorie ist weitgehend Glaubenssache. Wo es um den Menschen geht, haben Theorien immer eine modellierende Funktion und Wirkung. Autoritäre Staatstheorien wie die von Thomas Hobbes und Carl Schmitt vertreten eine negative Anthropologie, demokratische wie die von Jean-Jacques Rousseau eine positive. Man wird es einem Ägyptologen nicht verdenken, dass er Vorbehalte einer Theorie gegenüber hat, die eine Kultur vom Range der altägyptischen entweder ganz ausblendet wie Jaspers oder auf einer niederen Stufe, gewissermaßen in der Kindheit oder, wie Hegel, der Pubertät der Menschheitsgeschichte ansiedelt, die erst mit den Griechen erwachsen wird, ebenso wie man es einem Philosophen nicht verdenken kann, wenn er mit einer Kultur nichts anfangen kann, die es nicht zu einer ihm zugänglichen und als solche anzuerkennenden Philosophie gebracht hat. Eine evolutionistische Perspektive, die frühe Kulturen unter dem einzigen Gesichtspunkt des «noch nicht» wahrzunehmen vermag, steht in diametralem Gegensatz zu einem kulturwissenschaftlichen Zugang, der eine Kultur oder Epoche nicht am Maßstab ihres Beitrags zur universalen Modernisierung misst, sondern um ihrer selbst willen würdigt, vor allem auch und gerade in ihren Errungenschaften, die im Laufe der allgemeinen Evolution wieder verloren gegangen sind.

In der Rückschau auf die «Achsenzeit-Kulturen» wird diese Evolution als ein Lernprozess verstanden. Laotse, Konfuzius, Mencius und auch Buddha und Zarathustra wirkten als Lehrer. Von den Propheten Israels lässt sich Gleiches zwar nicht behaupten, aber Mose gilt in der jüdischen Tradition als *Rabbenu*, «unser Lehrer». Jesus wird in den Evangelien als «Rabbi» angeredet, vor allem aber wird das mosaische Gesetz als «Lehrer auf Christus hin» (*paidagogos eis Christon*, Gal 3,24) bezeichnet. Als Lehrer wirkten natürlich auch die griechischen Philosophen ab Platon. So lag es für Habermas nahe, Piagets entwicklungspsychologische Stufen von der ontogenetischen auf die phylogenetische Ebene zu projizieren und «kollektiv geteilte Bewusstseinsstrukturen als Lernniveaus» zu verstehen. «Der evolutionäre Lernvorgang besteht dann in dem konstruktiven Erlernen neuer Lernniveaus.»[15] Habermas zieht solche ontogenetischen Lern-

prozesse für die religiöse[16] und moralische[17] Evolution sowie die Evolution von Zeitvorstellungen[18] heran. Der Begriff der Evolution bezieht sich also auf die Evolution des Bewusstseins auf phylogenetischer, menschheitsgeschichtlicher Ebene – nach wie vor, möchte man hinzusetzen. Denn schon bei Hegels evolutionstheretischer Rekonstruktion der Kulturgeschichte geht es um die Evolution des Bewusstseins: des Bewusstseins der Freiheit, und schon Hegel veranschaulichte die Stationen dieser Evolution an den Lebensaltern, also ontogenetischen Stufen. Den Ausgang aus der bewusstseinsgeschichtlichen Kindheit und den Durchbruch zu einem «erwachsenen» Welt- und Selbstbild sieht Habermas mit Verweis auf Jaspers in den «Lehren» der Achsenzeit. Deren

> Lehren überwinden das mythische Denken in dem Maße, wie sie die Welt im ganzen objektivieren, die natürliche Ordnung von der geschichtlichen unterscheiden, den Begriff eines abstrakten Gesetzes ausbilden, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf Prinzipien zurückführen, und narrative Erklärungen durch argumentative ersetzen. Zugleich lernt das einzelne Subjekt, seine Stellung und seine eigenen konstruktiven Leistungen zu reflektieren; daher treten auch individualisierte Ich- und Seelenkonzepte auf. Nun bringen diese rationalisierten Weltbilder, die auf die chinesischen, indischen und griechischen Philosophen, auf die Propheten und auf Buddha zurückgehen, allesamt universalistische Bewußtseinsstrukturen zum Ausdruck. Nur darum bedeuten sie einen evolutionären Einschnitt zwischen den archaischen und den entwickelten, imperial entfalteten Hochkulturen. K. Jaspers spricht von der «Achsenzeit», weil damals strukturelle Möglichkeiten eröffnet worden sind, «von denen die Menschheit bis heute lebt. Seitdem gilt: Erinnerung und Wiedererwecken der Möglichkeiten der Achsenzeit – Renaissancen bringen geistigen Aufschwung.»[19]

Für das Verständnis der frühen Hochkulturen bedeutet diese evolutionistische Perspektive, dass sie mit einer kindlichen Entwicklungsstufe in Verbindung gebracht werden. So hat die Ägyptologin Emma Brunner-Traut in ihrem einflussreichen Buch *Frühformen des Erkennens* eine kognitionspsychologische Basis für besonders auffällige Eigenheiten der ägyptischen Kultur, etwa der Kunst, postuliert und mit Formen von Kinderkunst und kindlichen Begriffen von Welt und

Selbst in Parallele gesetzt.[20] Brunner-Traut fasst diese Besonderheiten unter dem Begriff der «Aspektive» zusammen. Dieser im Gegensatz zu «Perspektive» gebildete Begriff bezeichnet das Prinzip einer rein additiven Aneinanderreihung oder Aggregation von Elementen ohne organisierende, strukturierende Prinzipien, die das Einzelne als Teil einer übergeordneten Ganzheit erscheinen lassen. Der Ägypter warf ihrer Theorie zufolge einen zergliedernden Blick auf die Welt, der nur Einzelheiten wahrnahm und unfähig war, größere Einheiten zu erkennen. Er sah, mit anderen Worten, den Wald vor lauter Bäumen nicht. So war für ihn zum Beispiel der Körper eine «Gliederpuppe», eine aggregierte Vielheit einzelner Gliedmaßen, aber keine von einem Zentrum aus gesteuerte organische Ganzheit.[21] «Der Körper wird aus einer Anzahl von Teilstücken zusammengesetzt, ‹verknotet, zusammengeknüpft›, er ist etwa das, was wir eine ‹Gliederpuppe› nennen.»[22] Sprachlich äußert sich dieses zergliedernde Denken im Fehlen von Oberbegriffen. So gibt es zum Beispiel kein Wort für Welt, Kosmos, *mundus*. Stattdessen sagt man «Himmel und Erde». Ägypten heißt «Ober- und Unterägypten». Die ägyptische Grammatik kennt nur wenig Konjunktionen. Die typische Form der Satzverknüpfung ist die Parataxe. Die altägyptische Gesellschaft bestimmt Brunner-Traut als eine «aggregierte» Gesellschaft, die keine Struktur besitzt, sondern eine aggregierte Masse aus Individuen, eine Addition von Einzelmenschen darstellt.[23] Diese Masse war zwar hierarchisch aufgebaut, aber dies Ganze konnte von niemandem «einheitlich überblickt und in seiner allseitigen funktionellen Abhängigkeit verstanden» werden. Daher fügt sich der hierarchische Aufbau nicht zu einer «Struktur» zusammen, sondern lediglich zu einem Aggregat, einer

> Aggregation (von lat. *grex*, die Herde) von einzelnen, aber nicht einem organischen Körper, bei dem sämtliche Teile aufeinander wechselseitig bezogen, durch Längs- wie Querfäden verspannt und so zu einem Ganzen verflochten sind.[24]

Das sind scharfsinnige Beobachtungen, die aber nichts mit einer kindlichen Wahrnehmungs- und Bewusstseinsstufe zu tun haben. Vielmehr handelt es sich um bewusste Stile des Denkens und forma-

len Gestaltens. Es ist richtig, dass der Ägypter einen zergliedernden Blick auf die Welt wirft; zugleich aber geht es ihm immer um die Frage nach den konnektiven Prinzipien, die die Elemente zur Einheit verbinden. Auf diese kommt es ihm sogar in allererster Linie an. Das Beispiel zeigt, zu welchen Fehlurteilen eine evolutionstheoretische Perspektive selbst bei Kennern vom Range Brunner-Trauts führen kann. Brunner-Trauts Begriff «Aspektive» erinnert an J. Gebsers Konzept des «Aperspektivischen Zeitalters» und nimmt in mancher Hinsicht J. Habermas' Konzept des auf die reine Oberflächenstruktur der phänomenalen Welt beschränkten «archaischen» Denkens vorweg. Das verweist auf die hohe Plausibilität dieser problematischen Einschätzung des Archaischen.

Robert Bellah, der leider den zweiten Band seines Werks *Religion in Human Evolution* nicht mehr vollenden konnte, vertritt ein anderes Verständnis von Evolution. Das erste seinem Werk vorangestellte Motto ist der berühmte Satz, mit dem Thomas Manns Tetralogie *Joseph und seine Brüder* anhebt: «Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?» Thomas Manns Zeitreise in die Tiefe der Vergangenheit kennt keine harten Epochenschwellen und stellt ein Gegenmodell zur Achsenzeit-These von Karl Jaspers dar. Alles war immer schon da und erscheint immer wieder in neuen Verwandlungen. Auch Abrahams «Entdeckung» Gottes fügt sich als etwas Neues in diese unvordenkliche Geschichte des menschlichen Geistes und «überwindet» in keiner Weise das diesem Geist eigentümliche mythische Denken.[25] Es ist das Verdienst von Robert Bellah und seinem evolutionstheoretischen Gewährsmann Merlin Donald, bei aller diskontinuierlichen Stufengliederung des geistigen Entwicklungsganges der Menschheit den Aspekt der Kontinuität im Blick behalten zu haben.

SCHLUSS

1. Die Achsenzeit als normative Vergangenheit einer globalisierten Menschheit

Im Jahre 1949 hielt der Althistoriker Alfred Heuß in Kiel seine Antrittsvorlesung.[1] Darin ging es um die Legitimation des «Altertums» als einer historischen Epoche und nicht nur als einer retrospektiven Konstruktion, wie sie die Renaissance vornahm, als sie sich in Abkehr vom «Mittelalter», das erst dadurch als Epoche konstituiert wurde, auf die griechisch-römische Antike als einer «klassischen» und normativen Vergangenheit zurückbezog. Eine historische Epoche, so Alfred Heuß, konstituiert sich demgegenüber durch ein «Menschentum», wie es durch Gemeinsamkeiten an Bildung, Lebensgefühl, Kulturtechniken – wir würden heute sagen: durch ein kulturelles Gedächtnis – die griechische Kultur geschaffen hat, die sich im Jahrtausend von 500 vor bis 500 nach Chr. im ganzen Mittelmeerraum verbreitete. Das Christentum habe diese gemeinsame Prägung nicht abgelöst, sondern vollendet. Eine historische Epoche braucht ein historisches Subjekt, dem sie als Träger zugerechnet werden kann. Eduard Meyer hatte in seiner *Geschichte des Altertums* Vorderasien und Ägypten in diesen Horizont einbezogen, die ja im Zuge der Hellenisierung des Ostens mit griechischer Kultur in Berührung gekommen, Teil des Römischen Reichs und zuletzt Ausgangspunkt der Christianisierung der Alten Welt geworden sind. Dem stellte Heuß wieder die Idee eines «klassischen» Altertums entgegen. Eric Voegelin, der Eduard Meyer noch erlebt und ein Semester bei ihm studiert hatte, gründete seinen Begriff des *Ecumenic Age* (1974) auf genau diesen von Hellenisierung, Romanisierung und Christianisierung konstituierten weiteren Horizont, weigerte sich aber, ihn im Sinne von Jaspers' Achsenzeit-Konzept auf Indien und China auszudehnen.

Darin hat Voegelin zweifellos recht. Die Achsenzeit lässt sich nicht als eine «historische Epoche» einer Trägerschaft zurechnen, die durch ein gemeinsames kulturelles Gedächtnis konstituiert wird, so sehr Jaspers auch gerade dieses Verständnis mit seiner Rede vom «Menschen, mit dem wir bis heute leben» und den «Texten, die wir bis heute lesen», nahegelegt hat. Jaspers' achsenzeitliches Menschentum ist eine retrospektive Konstruktion, deren Legitimation allein auf dem Selbstbild der zurückblickenden Epoche beruht, die in der Achsenzeit ihr wahres Altertum, ihre wahre Klassik im Sinne einer normativen Vergangenheit erblickt, die einer Gegenwart als Spenderin von Werten, Normen und Orientierung dienen soll.

In dieser Hinsicht handelt es sich bei Jaspers' Achsenzeit-Konzept um die Ausdehnung des traditionellen Horizonts, der durch den klassischen Kanon der «humanistischen» und den sakralen Kanon der christlichen Bildung umschrieben wird, in Richtung eines neuen, globalen, kosmopolitischen Humanismus. Die Achsenzeit sollte die «Klassik» einer globalisierten Menschheit werden. Jaspers hatte sein Konzept der Achsenzeit als Gegenentwurf zum extremen, mörderischen Antihumanismus des Nationalsozialismus entwickelt. Dieselbe Stoßrichtung verfolgte nicht nur Eric Voegelin, der nicht bereit war, den christlichen Horizont aufzusprengen, sondern auch Thomas Mann, der in seinen Josephsromanen die «Einheit des Menschengeistes» vertrat und ein kulturelles Gedächtnis entwarf, in dem sich indische, mesopotamische, ägyptische, griechische und biblische Mythologien und Motive vermischen.[2] Thomas Mann aber war gerade nicht bereit, hier eine Grenze einzuziehen, die diesen «Menschengeist» auf die Zeit ab 500 v. Chr. beschränkte. Anders als Jaspers hatte er sich mit der alttestamentlichen, orientalistischen, ägyptologischen Literatur vertraut gemacht und es in bewundernswerter Weise verstanden, sich in eine Welt einzudenken, die der von Jaspers konstatierten Wende um Jahrtausende vorauslag. Ihm schwebte ein «Menschentum» vor, dessen kulturelles Gedächtnis in unvordenkliche Tiefen zurückreichte und sich daher über alle zeitlichen und kulturellen Grenzen hinweg wiedererkennen und verständigen könne. Jaspers' Achsenzeit-Konzept zielte auf eine Mitte zwischen beiden Positionen. Einerseits ging es ihm darum, den Horizont einer normativen, richtungweisenden Vergangenheit über das christliche Abendland mit seinem

«klassischen» Altertum und seiner ursprünglich heilsgeschichtlichen Fortschrittsperspektive hinaus ins Globale auszuweiten. Andererseits aber wollte er an der Idee einer zeitlich fest umgrenzten normativen Vergangenheit festhalten und verankerte sie im 6. Jahrhundert v. Chr. als einer Phase, in der in seinen Augen verschiedene geistige Durchbrüche konvergierten. Wie Thomas Mann mit seinen Josephsromanen ging es auch Karl Jaspers mit seinem Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* um einen Beitrag «zur Beförderung der Humanität» (Herder). Sein Buch ist ein leidenschaftliches Plädoyer für einen kosmopolitischen Humanismus.

Wenn man auf die Geschichte des Achsenzeit-Diskurses zurückblickt, wie ich sie in diesem Buch nachgezeichnet habe, entdeckt man, dass genau dies: ein kosmopolitischer Humanismus, schon das Anliegen Anquetils war, der als Erster die merkwürdige Gleichzeitigkeit der Lebensdaten von Konfuzius, Zarathustra und Pherekydes beobachtet hat. Dieser normative Impuls bildet also von allem Anfang an den Kern der Achsenzeit-Debatte, auch wenn er erst bei Jaspers und heute wieder bei Habermas klar zu Tage tritt. Zwar noch nicht in seiner Edition des *Zend-Avesta*, aber in seiner bald darauf erschienenen *Législation Orientale* zieht Anquetil die Konsequenzen aus seiner Beobachtung und fordert ein Ende des eurozentrischen Weltbilds, des Kolonialismus, der Sklaverei und eine Verständigung mit der außereuropäischen Welt auf Augenhöhe, die schon viel von Jaspers' Ideal einer «grenzenlosen Kommunikation» vorwegnimmt. Dieser normative Aspekt der Achsenzeit (auch wenn der Ausdruck selbst erst von Jaspers stammt), die Idee eines kosmopolitischen Humanismus, gehört in die Zeit der Spätaufklärung, die Zeit Voltaires, der mit seiner *Histoire universelle* bereits das noch von Bossuet vertretene christliche Geschichtsbild sprengte, die Zeit Herders mit seiner Idee der Plurigenesie, des vielfachen Ursprungs der Kultur, und die Zeit Kants mit seinen Überlegungen zu Völkergemeinschaft und ewigem Frieden.

Im Zeichen von Evolutionismus, Historismus und Modernisierungstheorie, die das 19. und weitgehend noch das 20. Jahrhundert beherrschten, trat dieser normative Aspekt in den Hintergrund, bis Jaspers ihn nach dem Zweiten Weltkrieg wieder stark machte und einen Exodus aus der eurozentrischen und heilsgeschichtlichen Per-

spektive forderte. Sein Appell könnte von Anquetil stammen: «Vorbei ist der europäische Hochmut, ist die Selbstsicherheit, aus der einst die Geschichte des Abendlandes die Weltgeschichte hieß, fremde Kulturen in Museen für Völkerkunde gebracht, als Gegenstand der Ausbeutung und der Neugier angesehen wurden.»[3] Der kulturtranszendente, potentiell globale Durchbruch der Achsenzeit um 500 v. Chr. ist in Jaspers' Sinne eine regulative Idee, ein Appell zu «grenzenloser Kommunikation», für einen neuen Humanismus, der nicht auf der klassischen Antike, sondern einer umfassenden Gemeinsamkeit aller Kulturen und Religionen beruht, die vielleicht nicht als Ursprung, aber jedenfalls als Ziel der Geschichte in den Blick kommt.

Dieser intellektuelle Kosmopolitismus ist mehr denn je das Gebot der Stunde in einer Zeit, in der nationale, religiöse und ideologische Partikularismen wieder an Macht und Einfluss gewinnen. Der offene Horizont, den Jaspers für das Gedächtnis und das Selbstbild einer globalisierten Menschheit forderte, hat sich mit der Erklärung und Umsetzung der Menschenrechte, der Konzeption eines «Welterbes», den weltweit operierenden NGOs wie «Ärzte ohne Grenzen» und «Amnesty International» zu realisieren begonnen. Auf diesem Weg gilt es weiterzugehen.

2. Die Theorie der Achsenzeit als kulturanalytische Heuristik

Zwischen Anquetil und Jaspers liegt die Entzifferung der alten Schriften. Durch sie wurde der Horizont lesbarer, schriftlich dokumentierter Vergangenheit zeitlich um mehr als zweitausend Jahre und geographisch um Mesopotamien, Anatolien, Syrien und Ägypten erweitert. Jetzt konnte man endlich erkennen, was für eine Vergangenheit das war, die Israel und Griechenland als Altertum vor Augen stand. Schon der für diese Aufgabe viel zu früh gekommene und daran gescheiterte Eduard Röth hat den Versuch unternommen, den Horizont des klassischen und sakralen abendländischen Doppelkanons aufzusprengen und seine enge Verwurzelung in der jahrtausendealten ägyptischen Tradition aufzuzeigen.

Von einem 1949 erschienenen Rückgriff auf die Anquetil'sche Beobachtung in universalgeschichtlicher, humanistischer Absicht hätte man erwarten dürfen, auf der Grundlage der inzwischen übersetzten Texte die herkömmliche Periodisierung zu revidieren, so wie es Thomas Mann in seinen ungefähr gleichzeitig und in gleicher humanistisch-universaler Perspektive entstandenen Josephsromanen unternommen hat, der die Grenze zwischen dem «Klassischen» und dem «Archaischen» bewusst und programmatisch einriss. Stattdessen hat Jaspers diese Grenze mit allen Mitteln befestigt und geschlossen. Für ihn verlief die Grenze zwischen dem «Archaischen» und dem «Klassischen» nach wie vor zwischen den Kulturen, deren Schrift mit den darin geschriebenen Texten bis heute kontinuierlich lesbar blieb, und den Kulturen, die zusammen mit ihren Schriftsystemen untergegangen und erst durch die Bemühungen der Archäologen und Philologen seit dem 19. Jahrhundert wieder ans Licht gekommen sind. Was ihm – und den meisten Teilnehmern des Achsenzeit-Diskurses bis heute – weitgehend abging, ist ein Bewusstsein dafür, dass alles, was sie als eine achsenzeitliche und daher «klassische» Errungenschaft hervorheben, damit im gleichen Zuge, wenn auch implizit, den «archaischen» Kulturen abgesprochen wird. Es geht zwar, mit Habermas zu reden, um «die Einbeziehung des Anderen», und diesen Impuls gilt es unbedingt zu unterstützen, aber es gilt ihn auf die «Archaik» auszuweiten, ohne die die «Klassik» nicht zu denken ist.

Was die Unterscheidung zwischen dem uns zugänglichen «Klassischen» und dem uns unzugänglichen «Archaischen» bedingt hat, ist nicht nur die lange Unzugänglichkeit der Texte, sondern auch der modernisierungstheoretische Rahmen, in dem die Achsenzeit-Debatte mehr oder weniger bewusst geführt wurde und wird. Was die Weltgeschichte nach Ansicht der Modernisierungstheorie treibt, ist der Fortschritt vom Archaischen zum Modernen, und der Trennungsstrich, der die entscheidende Abkehr von der Archaik und den Aufbruch zur Moderne markiert, ist die Klassik, die Jaspers mit seinem Begriff der Achsenzeit globalisiert.

Nun lässt sich aber von der Achsenzeit-These in der differenzierten Form, wie Jaspers sie ausgearbeitet und als Durchbruch zur Moderne verstanden hat, nicht nur ein normativer, sondern auch ein analytischer Gebrauch machen. Jaspers' großes Verdienst ist es,

einen differenzierten Katalog von Kriterien ausgearbeitet zu haben für das, was eine Kultur der Achsenzeit vor anderen Kulturen auszeichnet (vgl. oben S. 189–197). Voegelin, Eisenstadt, Habermas und andere haben diese Topologie und Typologie des Axialen noch erheblich erweitert und konkretisiert. In diesem Sinne hat die von Benjamin Schwartz und Shmuel Eisenstadt inaugurierte letzte Phase des Achsenzeit-Diskurses Jaspers' These aufgegriffen. Dabei wird aber die Achsenzeit als eine fraglos gegebene historische Epoche verstanden, und unter dem Begriff der Achsenzeit-Kultur werden nur solche Kulturen subsumiert, die allen Kriterien entsprechen. Nun scheint es an der Zeit, den Begriff der Achsenzeit als einer historischen Epoche aufzugeben und den inzwischen verfeinerten Katalog von Kriterien als eine Art Filter zu verstehen, in dessen Licht sich alle, nicht nur die als «achsenzeitlich» ausgewiesenen Kulturen, betrachten lassen. Dieser Filter würde in den analysierten Kulturen die Phänomene hervortreten lassen, die den Kriterien entsprechen. In meinen Augen gibt es weder vollständig «axiale» Kulturen noch Kulturen, die bei den Kriterien eine vollständige Fehlanzeige bieten. Vor allem aber drängen sich die Kulturen mit positivem Befund nicht in dem von Jaspers avisierten Zeitfenster zusammen. Dieses kulturanalytische Verfahren müsste sich, wie gesagt, auf alle, auch die vor- und nichtachsenzeitlichen Kulturen, anwenden lassen, wobei dann die negativen Befunde genauso aufschlussreich sein könnten wie die positiven.

Ich möchte das anhand eines Gedankenexperiments illustrieren. Ein prägnantes und in letzter Zeit vor allem von Jürgen Habermas und Heiner Roetz viel beachtetes Kriterium von «Achsenkulturen» stellt das «postkonventionelle» Denken und Handeln dar. Der Begriff des postkonventionellen Handelns wurde von Evolutionstheoretikern wie Jean Piaget und Lawrence Kohlberg an den individuellen Lebensstufen entwickelt und vor allem von Jürgen Habermas auf die Entwicklung des menschheitlichen Bewusstseins allgemein übertragen.[4] Postkonventionelles Denken unterscheidet sich darin von konventionellem Denken, dass die Maximen des Handelns nicht der allgemeinen Sitte, sondern abstrakten Prinzipien folgen, die unter Umständen der allgemeinen Sitte widersprechen. Konventionelles Handeln steht immer im Einklang mit den gesellschaftlich

akzeptierten Werten. Ein Beispiel ist etwa der berühmte Ring in Lessings Ringparabel, der die Macht besitzt, den, der ihn im rechten Glauben trägt, «bei Gott und Menschen angenehm zu machen». «Bei Gott und Menschen», mit dieser Formel sind die absoluten Werte Gottes und die konventionellen Werte der Gesellschaft in eins gesetzt. Ein Beispiel für postkonventionelles Denken liegt dagegen vor, wenn jemand dadurch, dass er einem abstrakten oder absoluten Prinzip folgt – zum Beispiel dem alttestamentlichen Gebot der Bundestreue oder dem neutestamentlichen Gebot der Nachfolge Christi –, in den Augen der Menschen fehlgeht und scheitert, so wie etwa der «Gottesknecht» bei Jes. 52 f. Bei diesem Kriterium würde das Alte Ägypten im Licht des Jaspers'schen Filters eine klare Fehlanzeige bieten. In Ägypten kam es darauf an, ein Gott und Menschen angenehmes Leben geführt zu haben. Die Normen gesellschaftlichen Wohlverhaltens und die Normen des Totengerichts sind weitgehend identisch.[5] Osiris als Herr des Totengerichts ratifiziert nur das Urteil, das die Gesellschaft bereits gesprochen hat durch die Beliebtheit, die dem Verstorbenen wegen seiner Tugend (*neferu*, ein Zentralbegriff der ägyptischen Morallehren) auf Erden zuteil wurde. Erst in einer ganz späten demotischen Erzählung ändert sich das. Da erweist sich ein als verachteter Armer verscharrter Toter im Jenseits als höchst geehrter Verklärter, der in der siebten Halle der Unterwelt neben Osiris thront, während ein mit größtem Pomp bestatteter, allseits geachteter Reicher in der fünften Halle wehklagend am Boden liegt, während sich der Angelzapfen der Tür zur sechsten Halle in seinem Auge dreht.[6] Hier stehen also das Urteil der Gesellschaft und das Urteil des Gottes in diametralem Gegensatz. Das ist eine Position, die im ägyptischen Denken erst ganz spät, vielleicht unter frühjüdischem Einfluss, erreicht wird.

Es wäre sicher eine reizvolle Aufgabe, die altägyptische, mesopotamische und jede beliebige andere vor- oder nichtaxiale Kultur auf Präsenz oder Absenz auch der anderen Merkmale und Topoi des Axialen hin zu untersuchen. Zweifellos würde eine überraschende Fülle solcher Merkmale außerhalb der anerkannten Achsenzeit-Kulturen zutage treten.

Es geht aber nicht nur um die Präsenz axialer Motive in der als vorachsenzeitlich ausgegrenzten Welt, sondern umgekehrt auch um

das Fehlen dieser Motive in den Achsenzeit-Kulturen und ihrer weiteren Entwicklung. Nehmen wir nur das von Schwartz und Eisenstadt herausgestellte Thema «Transzendenz», das heißt die kategorische Trennung von Gott und Welt, in der der biblische Monotheismus und die griechische Metaphysik konvergieren. In dieser Hinsicht stellt das altägyptische Welt- und Gottesbild einen eindeutigen Gegensatz zu den Zwei-Welten-Theorien des achsenzeitlichen Denkens dar.

Hat sich aber diese klare Unterscheidung in der folgenden Entwicklung durchgehalten? Schon die neuplatonische Emanationenlehre, in der altägyptische und abendländische «Henologie» konvergieren, lassen den Gegensatz von Gott und Welt zusammenfallen. Der Ouroboros (die Schlange, die sich in den Schwanz beißt und dadurch einen Ring bildet), das altägyptische Symbol für das, was Jaspers «das Umgreifende» genannt hat, taucht in alchemistischen Manuskripten und etwa auch auf Herders Grabplatte in der Weimarer Stadtkirche auf. Die Nähe von ägyptischem und mythologisiertem platonischen Denken führte in der Spätantike zur Entstehung einer gräko-ägyptischen Literatur, die in Gestalt des Corpus Hermeticum und Jamblichs Schrift über die ägyptischen Mysterien das Abendland zutiefst beeinflusste.[7] Der Neuplatonismus des 17. und 18. Jahrhunderts denkt die Welt eher von innen entstanden und beseelt als von außen geschaffen. Das entspricht in manchen Zügen dem Weltbild der Ägypter, die sich die Welt aus einem selbstentstandenen Gott hervorgegangen dachten. Spinoza, Lessing, Goethe, Herder, Hegel, Schelling, kurz der philosophische Pantheismus, ist ohne diese Tradition nicht zu denken. Hier bewegen wir uns eindeutig in der Welt der Nichtunterscheidung von Gott und Welt, des ontologischen Kontinuums von Menschenwelt und Götterwelt sowie der Homologie von Himmel und Erde oder Makrokosmos und Mikrokosmos. Diese Begriffe genügen schon, um deutlich zu machen, dass dieses Denken mit der achsenzeitlichen Wende in keiner Weise untergegangen ist.

Besonders eklatant stellt sich die Rückläufigkeit des achsenzeitlichen Bruchs auf dem Gebiet der Politik dar. Der biblische Monotheismus bedeutete eine radikale Desakralisierung nicht nur der Welt, sondern auch des Staates. In der Verwerfung des altorientalischen und ägyptischen Gottkönigtums scheint mir sogar die Hauptstoßrichtung der in den Büchern Exodus und Deuteronomium vollzoge-

nen monotheistischen Wende zu liegen.[8] In der weiteren Entwicklung hat sich aber die Desakralisierung von Staat und Herrschaft in keiner Weise durchhalten lassen. Immer wieder haben sich Staaten, Kaiser und Könige mit der Aura des Heiligen umgeben, nicht nur im Westen, sondern auch im Islam,[9] in China, in Japan.

Die Ägypter lebten in einer Welt, die, wie sie glaubten, nicht nur aus Gott entstanden war, sondern auch ständig in Gang gehalten werden musste. Diesem Ziel dienten die Rituale, in deren korrekter Durchführung der Hauptzweck des Staates bestand.[10] Zur Inganghaltung der Welt setzten sie dieselben kosmogonischen Energien frei, aus denen die Welt einst hervorgegangen war. Alle Vorstellungen von Kontinuität und Zusammenhang basieren auf einem Analogiedenken, das sich aus der zugrundeliegenden Homologie von Himmel und Erde und der Vorstellung eines ontologischen Kontinuums von Diesseits und Jenseits ergibt. Dieses Analogiedenken[11] ist es, das in den kulturphilosophischen Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts als das «mythisch-magische Weltbild» bezeichnet wird, dem die Achsenzeit ein Ende gemacht haben soll. Dieses Kriterium halte ich für entscheidend und allen anderen übergeordnet.

Der achsenzeitliche Durchbruch – auch in dieser Hinsicht konvergieren Monotheismus und Metaphysik – bestand in der Emanzipation der von Gott geschaffenen und von Gott erhaltenen Welt von jedem Bedarf an menschlicher Inganghaltung. Das fromme, auf die Gottesbeziehung gerichtete Tun der Menschen konnte sich nun anderen Zielen widmen, als deren vornehmstes die Erfüllung der Moralgebote galt. In Ägypten war das Sache der Weisheit und ein eher säkulares Gebiet, in Israel wurde es Sache göttlicher Offenbarung und Grundlage des Bundes, den Gott mit seinem auserwählten Volk schloss. Der Entsakralisierung von Welt und Herrschaft entsprach die Sakralisierung von Recht und Moral. Dennoch bedeutete die Achsenzeit in keiner Weise ein Ende der Magie, die in der Renaissance eine besondere Blüte erlebte, wie der Kunst- und Kulturhistoriker Aby Warburg gezeigt hat.

Unter «Konvergenz» verstehe ich eine Form von Gemeinsamkeit, die nicht im Ursprung, sondern im Ziel liegt. Phänomene können in bestimmter Hinsicht konvergieren, die im Ursprung nicht das Geringste miteinander zu tun haben. Das gilt bereits für die

beiden Erscheinungen, die seit eh und je das Zentrum, den Glutkern, des Achsenzeit-Konzepts bilden: die Konjunktion von Monotheismus und Metaphysik. Der Monotheismus geht auf die prophetische «Jahweh-allein-Bewegung» zurück, die sich in Israel in Opposition zur herrschenden Religion der Königszeit konstituiert und das Konzept der Bundestheologie entwickelt. Diese Theologie erkennt zwar die Existenz der vielen immanenten Götter an, fordert aber ausschließliche – und in diesem Sinn «monotheistische» – Treue zu Jahweh und seinen Gesetzen. Die griechische Metaphysik entwickelt sich dagegen im Anschluss an die kosmogonischen und kosmologischen Spekulationen Ägyptens, Mesopotamiens und Vorderasiens. Weiter könnten diese beiden Phänomene ursprünglich gar nicht auseinander liegen. Ihre «Schubladisierung» als Achsenzeit-Phänomene tut ihrer Originalität entschieden Unrecht. Es mag ja Parallelen geben zwischen der griechischen und der chinesischen Philosophie, aber die spätisraelitisch-frühjüdische Bundestheologie mit ihren Begriffen von Erwählung, Bund, Gesetz und Glauben ist ein absolut einzigartiges Phänomen.[12] Dass Hesiod und Amos, Xenophanes und Deuterojesaja, die späten Propheten und die Vorsokratiker *grosso modo* Zeitgenossen waren, spielt dabei nicht die geringste Rolle. In der spätantiken Entwicklung christlicher, jüdischer und islamischer Theologie kommt es dann gleichwohl zu vielfältigen Konvergenzen von Monotheismus und Metaphysik, sodass ihre retrospektive Vereinnahmung als Phänomene der Achsenzeit gerechtfertigt erscheint. Schon Jaspers selbst hatte die von ihm herausgestellten Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten in diesem Sinne verstanden: nicht als «objektive» Gegebenheiten, sondern als Zusammenhänge, die sich erst im Blick der menschlichen Gemeinschaft als solche konstituieren:

> Wenn die Rangordnung der geschichtlichen Gehalte nur mit der Subjektivität der menschlichen Existenz zu erfassen ist, so bringt diese Subjektivität sich zum Erlöschen nicht in der Objektivität eines rein Gegenständlichen, sondern in der Objektivität des Erblickens seitens der Gemeinschaft, die der Mensch, wenn er sich nicht schon in ihr findet, sucht; denn wahr ist, was uns verbindet.[13]

«Wahr ist, was uns verbindet»: Treffender lässt sich übrigens der ägyptische Begriff Ma'at nicht definieren.[14] Das ist eine Konvergenz, die sich erst dem ägyptologisch informierten Blick als solche darstellt. Jaspers hatte recht, die Objektivität aus dem «rein Gegenständlichen» in den Blick der Gemeinschaft zu verlegen. Dieser Blick ist das, was wir als das «kulturelle Gedächtnis» bezeichnen und was abschließend noch in aller gebotenen Kürze zu Wort kommen soll.

3. Die Achsenzeit-These und das kulturelle Gedächtnis

Im Licht der Theorie des kulturellen Gedächtnisses stellt sich Jaspers' Achsenzeit-Konzept – wie Vergangenheit überhaupt – als eine kulturelle Konstruktion dar. Sie ist in dieser Perspektive kein simpler «Tatbestand», wie Jaspers meinte, den es nur aus den Fakten zu erheben gälte, sondern ein mit den Werten und Normen des Klassischen besetzter Vergangenheitshorizont, der an die Stelle des bisherigen christlichen, von biblischem Monotheismus und griechischer Metaphysik konstituierten Vergangenheitshorizonts treten soll. Im Rahmen der auf Fortschritt fixierten Modernisierungstheorie wird ein solcher Horizont in erster Linie durch einen Bruch mit der Vergangenheit gebildet. In ihrem Buch *Ist die Zeit aus den Fugen?* hat Aleida Assmann unter anderem «das Brechen der Zeit», «die Fiktion des Anfangs» und «kreative Zerstörung» – die Zerstörung des Alten im Interesse des Neuen – als Topoi der Modernisierungstheorie namhaft gemacht. Treffender kann man, wenn auch nicht die «Achsenzeit» selbst, so doch die These der Achsenzeit nicht charakterisieren. Monotheismus und Metaphysik – das sind (auch wenn darin der Horizont doch wieder auf Jerusalem und Athen verkürzt erscheint) die zentralen Topoi der Achsenzeit-These, die in der Entdeckung der Transzendenz konvergieren. Der Monotheismus versteht sich als Bruch mit den als Heidentum verworfenen Bräuchen wie Bildverehrung, Magie, Wahrsagerei, Menschenopfer, Totenbeschwörung. Die Philosophie versteht den Weg vom Mythos zum Logos als Bruch mit der Meinung *(doxa)* zugunsten der begründeten Erkenntnis *(episteme)*. Der Auszug aus Ägypten und das Lehrgedicht des

Parmenides sind klassische Fiktionen des Anfangs, die mit der Einführung einer Unterscheidung den Raum der Moderne eröffnen, den wir bis heute bewohnen.

Was in der Antike geschah, lässt sich im Licht der Theorie des kulturellen Gedächtnisses und seiner Medien aber auch ganz anders interpretieren. Nicht schon im 6. Jahrhundert, aber seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstand in der hellenistischen Antike ein Referenzraum und Verstehenshorizont, innerhalb dessen die großen Texte zugänglich, verständlich und verbindlich blieben. Das setzt eine spezifische Organisation des kulturellen Gedächtnisses voraus, die neben Schrift die Verbindung von Kanonisierung und Exegese erfordert. Nicht schon durch schriftliche Aufzeichnung, sondern erst durch Kanonisierung und Kommentierung sind Homer und Jesaja, Zarathustra und Buddha, Laotse und Konfuzius unsterblich geworden. Kanon und Exegese erschließen einen Raum virtueller Gleichzeitigkeit, der uns zu Gesprächspartnern jahrtausendealter Vorgänger und fernster Nachgeborener macht.[15] Dadurch kommt es, dass wir in und mit diesen Texten noch heute leben, dass uns Homer und Euripides, Platon und Aristoteles, Jesaja und Jeremia, Paulus und Augustinus genau so nah sind wie Dante und Joyce, Shakespeare und Goethe, Proust und Kafka, die ohne diese Vorgänger gar nicht denkbar sind. Der amerikanische Philosoph Alfred North Whitehead hat die gesamte abendländische Philosophiegeschichte als «Fußnoten zu Platon» bezeichnet. Das trifft genau die neue Struktur des abendländischen kulturellen Gedächtnisses, aber ebenso auch aller anderen geistigen Traditionen, die diesen Durchbruch zur fortlaufenden Exegese ihrer kanonischen Texte geschafft haben wie ganz besonders China mit seinen buddhistischen, daoistischen und konfuzianischen Kommentarwerken sowie Indien, Persien und die islamische Welt. Im Rahmen der Modernisierungstheorie wird die Achsenzeit heute als eine evolutionäre Errungenschaft, ein Schritt vorwärts, ein Durchbruch in Richtung Moderne verstanden. Ihr Hauptcharakteristikum weist jedoch in die genaue Gegenrichtung. Im Licht der Gedächtnistheorie lässt sich diese Schwelle eher als eine ganz neue Form von Verankerung in der Vergangenheit verstehen. Was Jaspers als «Achsenzeit» bezeichnete, bedeutete unter an-

derem eben auch eine entscheidende, durchbruchartige Steigerung unserer Möglichkeiten, uns auf die Vergangenheit zu beziehen, zurückzuschauen und an geheiligten Traditionen festzuhalten.

Beides, der Schritt ins Neue und die Verankerung im Alten, gehört aber ganz offensichtlich zusammen. Erst die Verankerung in einer gesicherten normativen Vergangenheit erschließt neue Freiheitsgrade in der Gestaltung der Zukunft. Es handelt sich um einen Strukturwandel des Gedächtnisses und damit des kulturellen Bewusstseins und diskursiver Reflexion. Jaspers' Frage war: Was geschah in der Achsenzeit? Wir fragen dagegen: Wie wurden diese Ereignisse und Erfahrungen erinnert, dargestellt und in den verschiedenen kulturellen Traditionen rekonstruiert, die auf diese Texte als einen Kanon zurückblicken?

Wenn man Jaspers' Achsenzeittheorie in eine Theorie des kulturellen Gedächtnisses übersetzt, dann brechen ihre mystischen Fundamente weg: das Mysterium der Gleichzeitigkeit, der einen Menschheit, die einen Sprung macht, und der verschleierten Wahrheit, die sich auf einmal durchbruchartig entschleiert. Die Wende zu etwas Neuen erweist sich dann weniger als die Sache einer Offenbarung, als vielmehr als die Sache kultureller Techniken der Archivierung des Geistes. Die Auslegungskultur, die in den großen Schriftkulturen des Ostens und Westens ungefähr gleichzeitig zwischen 400 und 200 v. Chr. entstand, stellt die Vorbedingung dafür dar, dass wir noch heute mit den damals kanonisierten Texten leben. Die entscheidende Errungenschaft ist weder die Entstehung der großen Texte noch deren Kanonisierung, sondern die damit verbundene Auslegungskultur. Durch Kanonbildung und Auslegung verändert sich die konnektive Struktur, das «kulturelle Gedächtnis» der Kultur, die Form, in der sie sich in der Generationenfolge reproduziert.

Guy Stroumsa hat recht mit seiner These, dass nicht die Achsenzeit, sondern die Spätantike die Welt verwandelt hat oder, anders gesagt, dass die Spätantike die eigentliche Achsenzeit darstellt. Das ist die Epoche, in der im Osten die großen Kommentare des Tao-te-king und der konfuzianischen Schriften sowie des buddhistischen Kanons, insbesondere des Mahayana-Buddhismus, und im Westen die Kommentarwerke der Talmudisten und der Kirchenväter sowie der alexandrinischen Gelehrten entstanden. Auch der Koran, den Angelika

Neuwirth und Navid Kermani als Teil der Kommentierungsgeschichte der jüdischen und christlichen Tradition sehen, gehört in diesen Zusammenhang. In dieser Form erst gewannen die großen Texte ihre ungeheure Verbreitung und entfalteten ihre weltverändernde Wirkung.[16] Es handelt sich um einen Strukturwandel des kulturellen Gedächtnisses, ohne den wir nicht wären, was wir sind, und nicht auf den Schultern der achsenzeitlichen Riesen stehen würden.

Was Jaspers als die Signatur eines neuen Zeitalters und eines neuen Menschen verstand, war daher zu einem bedeutenden Teil die Entstehung einer neuen Gedächtnisstruktur, deren mediale und kulturelle Voraussetzungen – Schrift, Kanonisierung, Exegese – erst gegen Ende des 1. Jahrtausends v. Chr., dann aber ungefähr gleichzeitig an verschiedenen Orten der nördlichen Hemisphäre, von China bis Griechenland, gegeben waren. Mit der Möglichkeit des verstehenden Rückbezugs auf die geistigen Errungenschaften früherer Jahrhunderte entstand ein Fundament, auf dem neue Gebäude von bislang ungeahnter Größe errichtet werden konnten, die wir noch heute bewohnen, und damit der geistige Vergangenheitshorizont unserer westlichen Bildung. Er reicht nicht so weit zurück wie die ältesten uns lesbaren kulturellen Texte – da kämen wir durch die entzifferten Schriften Ägyptens und Mesopotamiens bis ins 3. Jahrtausend zurück –, sondern so weit, wie die Texte und Artefakte, mit denen wir durch eine mehr oder weniger ununterbrochene Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte verbunden sind: die biblischen Propheten und die homerischen Epen im Westen, der Zend-Avesta, die Upanishaden, der buddhistische Pali-Kanon, die Corpora des jainistischen, daoistischen und konfuzianischen Schrifttums im Osten.

So gesehen lässt sich das Achsenzeit-Konzept als das Projekt verstehen, den Horizont des abendländischen Kulturgedächtnisses ins Menschheitliche auszudehnen, ohne doch seine normativen Konturen aufzugeben.

ANMERKUNGEN

EINFÜHRUNG

1 Hans Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, S. 59.
2 Dieter Metzler, *Kleine Schriften*; ders., *Achsenzeit als Ereignis und Geschichte*; Hans Joas, *Die Macht des Heiligen*, vgl. auch die Bibliographie in Bellah und Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*.
3 Karl Jaspers, *Vom Ursprung*, S. 19.
4 Die aktuellen Protagonisten des Achsenzeit-Diskurses scheinen sich dessen mythischer Qualitäten bewusst zu sein. «Wenn Robert Bellah schreibt ‹transzendente Räume sind Widerlegung nicht ausgesetzt wie wissenschaftliche Theorien, aber erfordern eine neue Form der Erzählung, eine Art ‹Mythos›, dann lässt sich aus dieser Feststellung ableiten, dass nicht nur die Struktur des Mythos sich in der Achsenzeit gewandelt hat, sondern dass auch unsere Debatte über die Achsenzeit über empirische Fragen hinausgeht und die mythischen Strukturen unseres zeitgenössischen Selbstverständnisses angeht», schreibt Hans Joas in seinem Beitrag «The Axial Age Debate as Religious Discourse», in Robert Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, S. 24.
5 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 14. Unter dem Titel *Meaning in History* war das Buch auf Englisch im gleichen Jahr wie Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* erschienen.
6 Wilhelm Albrecht Nestle, *Vom Mythos zum Logos*.
7 Vgl. zum Beispiel Willi Oelmüller (Hg.), *Wiederkehr von Religion?*
8 Siehe dazu Hans Joas, *Die Macht des Heiligen*.
9 Siehe Aleida Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen?*
10 Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge*, S. 185.
11 Siehe dazu mein Buch *Thomas Mann und Ägypten*.
12 Vgl. Guy Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*.
13 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*.
14 Ernst Cassirer, *Das mythische Denken*, S. 131.
15 Wie auch Robert Bellah, *Religion in Human Evolution*, hervorhebt, der Momiglianos Sätze auf S. 268 f. behandelt.

16 «It has become a commonplace, after Karl Jaspers's *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* – the first original book on history to appear in post-war Germany in 1949 – to speak of the Achsenzeit, of the axial age, which included the China of Confucius and Lao-Tse, the India of Buddha, the Iran of Zoroaster, the Palestine of the prophets and the Greece of the philosophers, the tragedians and the historians. There is a very real element of truth in this formulation. All these civilizations display literacy, a complex political organization combining central government and local authorities, elaborate town-planning, advanced metal technology and the practice of international diplomacy. In all these civilizations there is a profound tension between political powers and intellectual movements. Everywhere one notices attempts to introduce greater purity, greater justice, greater perfection and a more universal explanation of things. New models of reality, either mystically or prophetically or rationally apprehended, are propounded as a criticism of, and alternative to, the prevailing models. We are in the age of criticism.» Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom*, S. 8 f.

17 Jaspers prägte den Begriff der «Achsenzeit» unmittelbar nach dem Krieg und stellte seine Konzeption erstmals in dem Vortrag «Vom europäischen Geist» vor, den er im September 1946 bei den Rencontres internationales de Genève hielt. Im Druck erschien der Vortrag 1947.

18 Reinhart Koselleck: *Über die Theoriebedürftigkeit*, S. 14 f.

19 Koselleck, der ab 1947 in Heidelberg u. a. bei Alfred Weber studierte, hat Jaspers noch als Heidelberger Professor erlebt und war zweifellos mit Webers und Jaspers' Achsenzeit-Theorie in ihren Anfängen vertraut.

20 Diese Hinwendung zu Griechenland und Indien als den eigentlichen geistigen Wurzeln des Abendlands haben Maurice Olender, Martin Bernal und andere beschrieben. Siehe Maurice Olender, *Die Sprachen des Paradieses;* Martin Bernal, *Black Athena I.* Dieser erste Band von Bernals mehrbändigem Plädoyer für die «schwarzen» Wurzeln der westlichen Kultur ist noch weitgehend frei von der bekannten Ideologie und im Gegensatz zu den folgenden Bänden durchaus ernst zu nehmen.

21 Vgl. Sebastian Conrad, *What is Global History?*

ERSTES KAPITEL

ABRAHAM-HYACINTHE ANQUETIL-DUPERRON UND DIE ENTDECKUNG DER GLEICHZEITIGKEIT (1771)

1 Zu Anquetil Duperron siehe die Biographie von Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil Duperron*; Pierre-Sylvain Filliozat, «Anquetil Duperron»; J. L. Kieffer, *Anquetil Duperron*; Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 790–821.

2 Zu Anquetils jansenistischer Formation siehe Raymond Schwab, *Vie de Anquetil Duperron*, S. 11–21.

3 Urs App, *The Birth of Orientalism*, S. 364. Ich verdanke den Hinweis auf den Schweizer Buddhologen und Philosophiehistoriker Urs App Martin Mulsow.

4 App konnte zeigen, dass Anquetil eine Indienreise schon Ende 1753 plante, also mehr als anderthalb Jahre früher und bevor er das Fragment des Zend-Avesta gesehen hatte, siehe *Birth of Orientalism*, S. 405.

5 *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre. Contenant les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne Histoire des Perses. Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques; accompagné de plusieurs Traités propres a éclaircir les Matières qui en font l'objet*. Par M. ANQUETIL DU PERRON, de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, & Interprète du Roi pour les Langues Orientales, en trois tomes, Paris 1771.

6 Pierre-Sylvain Filliozat, «Anquetil Duperron, un pionnier du voyage scientifique en Inde», S. 1268.

7 *Relation Abrégée Du Voyage Que M. Anquetil Du Perron a Fait Dans l'Inde*, Paris 1762.

8 Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*.

9 Aleida und Jan Assmann (Hg.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*.

10 [William Jones], *Lettre à Monsieur A*** du P****.

11 Johann Gottfried Herder, *Erläuterungen zum Neuen Testament*.

12 Kleuker, *Zend-Avesta*.

13 In Kleuker, *Zend-Avesta (…)*, Dritter und letzter Teil, S. 3, konnte man lesen: «Zu Anfang dieses Jahrhunderts (des 6. Jahrhunderts v. Chr., J. A.) erlitt die Natur eine Revolution. In verschiedenen Gegenden der Erde standen große Menschengeister auf, die Welt und Menschen nach sich stimmten (usw.)».

14 Cangranghâcah-name, siehe Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 802 Anm. 398.

15 *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre.* Tome premier. Seconde partie, S. 6–7, siehe https://archive.org/details/zendavestaouvrag02anqu.
16 Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 224–304.
17 Anonymus: *Traktat über die drei Betrüger/Traité des trois imposteurs*.
18 «Pour ce qui est de l'enthousiasme & de l'imposture, je pense qu'on ne peut en dispenser Zoroastre», *Zend-Avesta II*, S. 65, vgl. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 804.
19 *Zend-Avesta II*, S. 67.
20 *Législation orientale*. Vgl. hierzu Lucette Valensi, «Eloge de l'orient, éloge de l'orientalisme. Les jeu d'échec d'Anquetil Duperron».
21 Siep Stuurman, «Cosmopolitan Egalitarianism».
22 Wie Jean Luc Kieffer gezeigt hat, entwickelt sich Anquetil erst allmählich vom Befürworter eines «dialogischen», im Benehmen mit den indigenen Partnern vorgehenden Kolonialismus zum radikalen Anti-Kolonialisten, siehe *Anquetil-Duperron*, S. 77–104.
23 *Oupnek'hat (id est: secretum tegendum), opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum libris … excerptam, (…) studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustae* (…), Paris 1801.
24 Urs App, *Schopenhauers Kompass*, S. 3 f. (Hinweis Martin Mulsow).
25 Ibd., S. 129 mit Abb. der S. 358 von *Oupnek'hat*.
26 Prinz Dara versteht den islamischen Begriff *tawhîd* (Monotheismus) als All-Einheit und hatte in seinem älteren Buch *Majma-ul-bahrain* («Zusammenfluss der Ozeane») die ursprüngliche Einheit der indischen und islamischen Religion im Sinne der Alleinheitslehre postuliert, siehe App, ibd., S. 104–108.
27 Dieter Henrich (Hg.), *All-Einheit*.
28 Vgl. Maurice Olender, *Die Sprachen des Paradieses*.
29 Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 834–837.
30 Brief vom 28. 5. 1804 an Chaptal, den Sekretär der Akademie. Zit. nach Filliozat, S. 1279 (Übersetzung J. A.).
31 Lucette Valensi, «Eloge de l'orient, éloge de l'orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil Duperron».

ZWEITES KAPITEL
JEAN-PIERRE ABEL RÉMUSAT UND DAS I-CHI-WEI DES LAOTSE (1823)

1 *Essai sur la langue et la littérature chinoises*.
2 *Mémoire sur l'étude des langues étrangères chez les Chinois*.

3 «Parmi les faits relatifs aux peuples de l'Asie orientale, ceux qui semblent attester entre ces peuples et les nations de l'Occident d'anciennes communications et des rapports antérieurs à ceux que le moyen âge a vus naître, nous paraissent mériter une attention particulière. Mais les conquêtes, les invasions, les émigrations, les courses des voyageurs et les entreprises fameuses et historiquement connues du commerce ou du prosélytisme, ne sont pas les seules circonstances qu'on doive envisager sous ce point de vue. Il peut exister dans l'accord des doctrines, et jusque dans le concours des erreurs, des traits frappants d'analogie, qui ne sauraient être attribués au hasard.» (S. 1).

4 Carl Leonhard Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, S. 45, vgl. S. 50. Wenn damit Paul Fagius al. Büchelin (1504–1549) gemeint ist, handelt es sich hier allerdings nicht um einen katholischen Pater, sondern ganz im Gegenteil um einen Reformator und Humanisten, der als Professor für Altes Testament in Straßburg und Heidelberg und zuletzt als Professor Regius für Hebräisch in Cambridge wirkte. Die Theorie der Übereinstimmungen zwischen den mosaischen und heidnischen Institutionen wurde in der Antike vor allem von Tertullian vertreten.

5 Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, S. 654–670.

6 Siehe Jan Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 1.

7 Stausberg, ibd., S. 680–718.

8 Seine wichtigste Quelle ist die Lao-zi Biographie von Sīmă Qiān aus dem 1. Jahrhundert.

9 Lao-tseu, S. 24 f.: «Ce mot *Tao* ne semble pas pouvoir être bien traduit, si ce n'est par le mot *λόγος* et par ses dérivés, dans le triple sens de *souverain être*, de *raison*, et aussi pour exprimer l'action de *parler*, de *raisonner*, de *rendre raison*. C'est évidemment le *λόγος* de Platon qui a disposé l'univers (*Epinomis*, hg. v. Mars. Fic. Francof. 1602, S. 1011), la raison universelle de Zénon, de Cléanthe et des autres stoïciens (Apud Cicer., *de Natura deorum*, lib. I); c'est cet être qu'Amélius disait être désigné sous le nom de *raison de Dieu* par un philosophe qu'Eusèbe croit être le même que S. Jean (*Præpar. evang.*, lib. XI, c. XIX, hg. v. Vigeri, S. 540), cet être que les brahmanes appelaient d'un nom qui est rendu en grec par *λόγος* dans un livre qu'on attribue à Origène (Origène, *Œuvres*, hg. v. Delarue, t. V, S. 904); en un mot, c'est cette même notion de la cause première de l'univers qui était tellement répandue chez les philosophes des principales sectes de l'antiquité, qu'on a tout lieu de croire qu'elle était une des bases de la théologie des Égyptiens et des nations orientales chez lesquelles ces philosophes avaient étudié.» (Übers. J. A.; Rémusats Fußnoten in Klammern).

10 Jan Assmann, *Re und Amun*, S. 234–242.

11 Jan Assmann, Andrea Kucharek, *Ägyptische Religion II. Götterliteratur* (im Druck).

12 Plutarch, *Drei Religionsphilosophische Schriften*, S. 246–249.

13 «La raison (primordiale) peut être soumise à la raison (ou exprimée par des paroles); mais c'est une raison surnaturelle. On peut lui donner un nom; mais il est ineffable. Sans nom, c'est le principe du ciel et de la terre; avec un nom, c'est la mère de l'univers. Il faut être sans passions pour contempler son excellence; avec les passions on ne contemple que son état le moins parfait. Ce ne sont que deux manières de désigner une source unique, cet être qu'on peut appeler *profondeur impénétrable*; cette profondeur renferme tous les êtres les plus excellents.»

14 https://www.iging.com/laotse/laotsed.htm.

15 «Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, un seul être existait immense et silencieux, immuable et toujours agissant sans jamais s'altérer. On peut le regarder comme la *mère* de l'univers. J'ignore son nom, mais je le désigne par le mot de *raison*.
Forcé de lui donner un nom, je l'appelle *grandeur, progression, éloignement, opposition* (On explique cette dernière expression en disant que la raison est d'une nature contraire aux êtres existants: elle est ce qu'ils ne sont pas.). Il y a dans le monde quatre grandeurs: celle de la raison, celle du ciel, celle de la terre, celle du roi, qui est aussi une des quatre. L'homme a son type et son modèle dans la terre, la terre dans le ciel, le ciel dans la raison, la raison en elle-même.»

16 S. 29: «L'univers est formé de l'union des deux principes; il en est de même du corps de l'homme. L'univers est un homme, et l'homme un petit univers.»

17 «Le rapport et la liaison qui existent entre le monde physique et le monde moral, l'ordre naturel et l'ordre politique, dans les idées de Confucius et de tous les philosophes de son école.»

18 S. 36 f.

19 «Celui que vous regardez et que vous ne voyez pas, se nomme I; celui que vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme Hi; celui que votre main cherche et qu'elle ne peut saisir, se nomme Weï. Ce sont trois êtres qu'on ne peut comprendre, et qui, confondus, n'en font qu'un. Celui qui est au-dessus, n'est pas plus brillant; celui qui est au-dessous, n'est pas plus obscur. C'est une chaîne sans interruption, qu'on ne peut nommer, qui rentre dans le non-être. C'est ce qu'on appelle forme sans forme, image sans image, être indéfinissable. En allant au-devant, on ne lui voit pas de principe; en le suivant, on ne voit

rien au-delà. Celui qui saisit l'état ancien de la raison (c'est-à-dire, le néant des êtres avant la création), pour apprécier ce qui existe à présent, ou l'univers, on peut dire qu'il tient la chaîne de la raison.»

20 Ich danke Barbara Mittler, Christoph Harbsmeier und Joachim Kurtz für Auskünfte.

21 Rémusat bezieht sich unter dem Namen Salluste offenkundig auf den Platoniker und Verfasser des Buchs *Über die Götter und die Welt*, der im 4. Jh. als Zeitgenosse Kaiser Julians lebte.

DRITTES KAPITEL
HEGEL: DIE ZEIT WIRD ZUM RAUM
(1827)

1 Immerhin kannte Hegel Anquetils Edition des Zend-Avesta, die er auf S. 259 zitiert.

2 S. 286, siehe unten S. 63.

3 Kurz erwähnt S. 208. Wenn er schreibt, dass «die Philosophie der Chinesen von denselben Grundgedanken wie die pythagoreische Lehre auszugehen» scheint, bezieht er sich offensichtlich auf Abel Rémusat, den er aber in anderem Zusammenhang zitiert.

4 S. 238 f. werden die Veden und Auswahlübersetzungen von Colebrooke und Rosen erwähnt, aber nicht Anquetils *Oupnek'hat*, das Schopenhauer so nachhaltig beeinflusst hat.

5 *Moses* (1974), S. 559.

6 S. dazu Jan Assmann, *Exodus*.

7 Hegels Beispiel funktioniert zwar gerade nicht im Ägyptischen, das Zeichen des Auges bezeichnet nicht den Anfangsbuchstaben des Wortes Auge, das wäre ein «j» von *jrt* «Auge», aber es funktioniert im Phönizischen und Hebräischen, wo die Pupille, ein Kreis als Abkürzung des Zeichens «Auge», den Anfangsbuchstaben des semitischen Wortes für Auge, *Ayin*, bezeichnet, einen Gutturallaut, der in den indogermanischen Sprachen nicht existiert. Daher benutzten die Griechen, als sie die phönizische Buchstabenschrift übernahmen, dieses Zeichen für den Vokal *o (omikron)*, so wie wir noch heute.

8 Nichts illustriert diese Entwicklungsdynamik schlagender als die Geschichte der westlichen, auf der Notenschrift basierenden Musik.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 86.

10 Übrigens im genauen Gegensatz zu Maurice Halbwachs' Bestimmung des Gegensatzes zwischen histoire und mémoire, siehe dazu

Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, S. 42–45.

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 114.

12 Ibd., S. 71.

13 Ibd., S. 145.

14 Ibd., S. 115.

15 Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, vgl. auch ders., *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur.*

16 Siehe hierzu Jan Assmann, «Zeitkonstruktion, Vergangenheitsbezug und Geschichtsbewußtsein».

17 Diesem Satz habe ich in meinem Aufsatz widersprochen: «Recht und Gerechtigkeit als Generatoren von Geschichte», in: Rüdiger Bubner, Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999, Stuttgart 2001, S. 296–311.

18 Zitiert nach Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 10.

19 Reinhart Koselleck, Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg 1987.

20 Aleida Assmann, *Geschichte im Gedächtnis.*

21 Siehe hierzu Aleida Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, S. 49–51.

VIERTES KAPITEL
EDUARD MAXIMILIAN RÖTH UND DIE ÖSTLICHEN URSPRÜNGE DER ABENDLÄNDISCHEN SPEKULATION (1846/58)

1 Dieter Metzler hat ihn in seine Liste der Achsenzeit-Theoretiker aufgenommen.

2 Baktrien bezeichnet das Gebiet nördlich des Hindukusch zwischen Persien und Indien und gilt als Heimat Zarathustras.

3 S. 348.

4 S. 353.

5 Friedrich Lauchert, «Röth, Eduard Maximilian».

6 Ich danke Florian Ebeling, der mir das Digitalisat der Bayrischen Staatsbibliothek zugänglich machte. Der Bassermann-Verlag wurde von dem Unternehmer Friedrich Daniel Bassermann (1811–1855) gegründet, der sich als liberaler Politiker und Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung für die demokratische Bewegung einsetzte und mit ihr scheiterte. Er nahm sich 1855 das Leben, und diese tragischen Umstände waren zweifellos mit ein Grund für die verzögerte Drucklegung des zweiten Bandes von Röths Werk.

7 Siehe Jan Assmann, *Ägypten*.
8 Röth unterscheidet Phantasie (Imagination), Gefühl und Verstand als die in der Ausbildung von Religionen wirksamen menschlichen Kräfte. Imagination drückt sich in den Mythen, Gefühl im Kult und Verstand in der Spekulation aus (S. 50).
9 Siehe Jan Assmann, *Ägypten*; *Re und Amun*; Assmann, Kucharek, *Götterliteratur*.
10 Paul Ernst Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum*.
11 Ibid., S. 82.
12 Die Texte sind bei Assmann und Kucharek, *Ägyptische Religion I. Totenliteratur* (Schu-Buch) und *II* (Denkmal memphitischer Theologie) greifbar.
13 Vgl. Jaspers' Begriff des «Umgreifenden», unten S. 185/186, 244 und öfter.
14 Marcel Detienne (Hrsg.), *La déesse parole*.
15 Jan Zandee, *Das Schöpferwort im Alten Ägypten*.
16 Siehe dazu David Hellholm (Hg.), *Apocalypticism*; Carsten Colpe, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen*.
17 Eliza Marian Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*.
18 *In ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi, propter quod nec stabit aliquando nec corrumpetur sempiternitate vivendi circumvallatus et quasi constrictus*: Asclepius § 30, Arthur Darby Nock, André-Jean Festugière, *Corpus Hermeticum*, S. 337 f.

FÜNFTES KAPITEL
ERNST VON LASAULX UND DIE ALL-EINHEIT VON GOTT, MENSCH UND GESCHICHTE (1856)

1 Alfons Koether, *Ernst von Lasaulx' Geschichtsphilosophie*. Bei Burckhardt stehen vier Erwähnungen Leopold von Rankes nicht weniger als vierzig Verweise auf Lasaulx gegenüber. Zu Lasaulx vgl. auch Axel Schwaiger, *Christliche Geschichtsdeutung*, und Peetz, *Wiederkehr*.
2 Ernst von Lasaulx, neu hrsg. und eingeleitet von Dr. H. E. Lauer, Stuttgart 1925. *Verschüttetes deutsches Schrifttum. Ausgewählte Werke 1841–1860*.
3 Ernst von Lasaulx, hrsg. von Erich Felden, Stuttgart 1947. *Die Welt als Ganzes*.
4 München 1952.
5 Wien 2003. Siehe Maschkes aufschlussreiches Nachwort S. 121–128 zu den früheren Re-Editionen und zu Jacob Burckhardts Lasaulx-Rezeption.

6 Auch die meisten anderen Mitglieder der katholischen lothringischen Familie schreiben den Namen mit ‹ss›. Daher ist das ‹s› in Lasaulx sicher scharf zu sprechen; http://www.rheinische-Geschichte.lvr.de/persoenlichkeiten/L/Seiten/JohannClaudiusvonLassaulx.aspx, besucht am 29. 8. 2017.

7 Der Vater, Peter Ernst von Lassaulx, war Jurist und hatte es zum Wirklichen Geheimen Rat sowie in hohe Stellungen in der kurtrierischen Verwaltung und zum Bürgermeister von Koblenz gebracht, http://www.rheinische-Geschichte.lvr.de/persoenlichkeiten/L/Seiten/JohannClaudiusvonLassaulx.aspx. Die dort angegebenen Lebensdaten (1757–1809) können jedoch unmöglich stimmen, wenn Peter Ernst von Lassaulx schon 1753 als Gerichtsschöffe in Trier nachweisbar sein soll.

8 http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/persoenlichkeiten/L/Seiten/AmalievonLassaulx.aspx, besucht am 29. 8. 2017.

9 https://de.wikipedia.org/wiki/Ernst_von_Lasaulx, besucht am 29. 8. 2017.

10 http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10220755_00007.html.

11 Lasaulx verweist auf Lukian, *De Dea Syria* 3, für die Nachricht, dass die ältesten ägyptischen Tempel «axoanoi» (ohne hölzernes Kultbild) gewesen seien (S. 104, Anm. 45). Ähnliches gelte nach dem Zeugnis vieler antiker Autoren für alle alten Religionen. Alle – die persische, germanische, pelasgische – begannen bildlos als Naturkulte.

12 Vgl. mein Buch *Moses der Ägypter*.

13 Zu Spencer (1630–1693) siehe Assmann, *Moses der Ägypter*.

14 «Tous les anciens Législateurs, voulant autoriser, affermir & bien fonder les Loix qu'ils donnoient à leurs peuples, n'ont point eû de meilleur moïen de le faire, qu'en publiant & faisant croire … qu'ils les avoient reçûës de quelque Divinité: Zoroastre d'Oromasis, Trismegiste de Mercure, Zalmoxis de Vesta, Charondas de Saturne, Minos de Jupiter, Lycurgue d'Apollon, Drago & Solon de Minerve, Numa de la nymphe Egerie, Mahomet de l'Ange Gabriel; & Moise, qui a été le plus sage de tous, nous décrit en l'Exode comme il reçût la sienne immédiatement de DIEU.» (Gabriel Naudé, *Considérations politiques*, Bd. 3, S. 118 f.)

15 Zitiert nach Perlentaucher https://www.perlentaucher.de/buch/ernst-von-lasaulx/neuer-versuch-einer-alten-auf-die-wahrheit-der-tatsachen-gegruendeten-philosophie-der-geschichte.htm l, besucht am 2. 9. 2017. Wichtig ist auch die Rezension dieser Neuausgabe von Lorenz Jäger in der FAZ vom 10. 11. 2003.

16 Siegbert Peetz, *Die Wiederkehr im Unterschied*, S. 246.

17 «Enneaden» I, 6,9: «Nie hätte das Auge die Sonne gesehen, wäre es nicht selbst sonnenhafter Natur.» Goethe hat diese Stelle in Verse gebracht und dadurch berühmt gemacht (Farbenlehre und Zahme Xenien): «Wär nicht das Auge sonnenhaft,/Die Sonne könnt es nie erblicken./Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,/Wie könnt' uns Göttliches entzücken?»

18 Koether, S. 102.

19 Lasaulx verweist insbesondere auf Karl Vollgraff, *Erster Versuch einer Begründung sowohl der allgemeinen Ethnologie durch die Anthropologie wie auch der Staats- und Rechts-Philosophie durch die Ethnologie oder Nationalität der Völker II. Ethnognosie und Ethnologie*, Marburg 1853, und zitiert in Anm. 24 Gobineau.

20 Vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 105 f.

21 Lasaulx' Quelle ist August Wilhelm Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*.

22 «Weiten Raum schaffe Gott dem Jafet, und er wohne in den Zelten Sems; und Kanaan sei sein Knecht!» (1. Mose 9,27).

23 Mit Verweis auf David Heymann Joel, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, S. 242 ff.

24 Übrigens bedeutet schon im Altägyptischen das Verb *djed* sowohl sprechen wie denken und das ägyptische *medet* bedeutet ebenso wie hebräisches *dabar* sowohl «Rede» wie «Angelegenheit, Sache». Gedanke, Rede und das Worüber der Rede sind im orientalischen Sprachverständnis identisch.

25 Mit Verweis auf Sextus Empiricus, der diese Etymologie erstmals vertrat.

26 Das entspricht der indo-europäischen Sprachfamilie, siehe oben S. 24 f.; zu deren Entdeckern zählen Jones, Burnouf und Bopp.

27 Damit sind die trinitarischen Christen gemeint.

28 Mit Verweis auf Platon, *De re publica*, IV, S. 195.

29 Siehe zum Beispiel Lawrence Kohlberg, *Psychologie der Moralentwicklung*.

30 Siehe dazu auch Axel Schwaiger, *Christliche Geschichtsdeutung*, S. 265–273.

31 *Urgeschichte des menschlichen Geschlechts I*, S. 206 f.

32 S. 259, als Entdecker des Zend-Avesta.

33 «Die Menschen sind Einer und der (einzelne) Mensch ist (zugleich) alle (Menschen)».

34 Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder I*, S. XLI, siehe dazu Kommentarband, S. 495.

35 Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, Zweite Sammlung, 26. Brief, S. 141. Eine der bekanntesten Literaturgeschich-

ten des 18. Jahrhunderts war Christoph August Heumann, *Conspectus Reipublicae literariae sive via ad historiam literariam iuventuti studiosae aperta*, Hannover 1718.

36 Siehe S. 203.

37 Johann Friedrich Blumenbach, «Über den Bildungstrieb».

38 Ernst von Lasaulx, *Neuer Versuch*, S. 11.

39 Helge Jordheim, «Unzählbar viele Zeiten».

40 Lucian Hölscher, «Die Geburt der Geschichtswissenschaft»; «Der Zeitgenosse».

41 Lucian Hölscher, «Der Zeitgenosse».

42 Ein besonders prominentes Beispiel ist John Marsham, *Canon chronicus Aegyptiacus, Ebraicus, Graecus et disquisitiones*, der die ägyptische, biblische und griechische Geschichte synchronisiert.

43 Er fährt fort: «dass demnach alles Leben in seiner ursprünglichen Wesenheit idealer Natur, und dass diese ideale ewige Tätigkeit, die schaffende, einigende Liebe Gottes, die letzte und innerste Ursache allen Weltlebens ist: so dass eben darum nur *ein* Leben im Weltall, *eine* ewige Kohäsion der Geister, keinerlei Zufall, nur *eine* Harmonie und Ordnung waltet.» (S. 9 f.)

44 Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, S. 169. Siehe Alfons Koether, *Ernst von Lasaulx' Geschichtsphilosophie*.

SECHSTES KAPITEL
VICTOR VON STRAUSS UND TORNEY UND DIE SUCHE NACH DER URRELIGION (1870)

1 Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen*, S. 16 f.

2 Ansgar M. Gerstner, *Eine Synopse*.

3 Jan Assmann, «Etymographie».

4 Jan Assmann, Ekkehart Krippendorff und Helwig Schmidt-Glintzer, *Ma'at Konfuzius Goethe*.

5 Die sechs Blutsfreunde, erklärt Strauß in Anm. 3, «sind Vater, Mutter, älterer Bruder, jüngerer Bruder, Weib und Kind; … waltet unter diesen Allen herzliche Einigkeit, so wird Keiner von ihnen daran denken, Ehrerbietung und Liebe zu verletzen oder zu versagen, sie als Pflicht zu fordern oder für eine Tugend anzusehen».

6 Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*.

7 Victor Strauss, *Der altägyptische Götterglaube II*, S. 21.

8 Ibd., S. 25.

9 Otto, *Gefühl*, hier speziell das 12. Kapitel «Parallelen und Konvergen-

zen in der Religionsgeschichte». Auf diesen wichtigen Beitrag macht Hans Joas aufmerksam in *Was ist die Achsenzeit?*, S. 14, Anm. 14.

10 «Im Timäus schneiden sich beide Linien.» (Anmerkung R. O.)

11 «Das Buddhatum, das sich vor dem Sankhya aus der vedischen Gefühlswelt abzweigte, ist, obwohl es sich ‹atheistischer› gebärdet als das Sankhya, doch nicht links von diesem, sondern seiner Stimmung nach zwischen Vedanta und Sankhya einzuordnen. Es sucht das Heil, wie diese, in der Befreiung vom Sinnlichen, im Zur-Ruhe-bringen der Werke, im Auslöschen des animalischen Seinsdurstes, aber sein indefinibles ‹Nirvana› ist ein vollkommen magisches oder besser numinoses Heilsgut, das der Seligkeit des Versinkens im Brahman ähnlicher ist als die Atman-Isolierung des Sankhya und Yoga.» (Anmerkung R. O.)

SIEBTES KAPITEL
JOHN STUART STUART-GLENNIE UND DAS ULTIMATIVE GESETZ DER GESCHICHTE (1873)

1 Vgl. aber Lewis Mumford, der Stuart-Glennie als den Entdecker der Achsenzeit feiert (siehe S. 210 f.).

2 Eugene Halton, *From the Axial Age to the Moral Revolution*.

3 «Resting at midday, under a fig-tree, above a fountain, on the way from Nazareth to the Sea of Galilee, and with Cana over against us on the height, Mr. Buckle remarked that the test of the philosophical theories which I had been maintaining in discussion with him during the previous months of our journeyings in Egypt, Arabia, and Palestine, would be found in their application to some definite historical problem, and suggested to me that of the origin of Christianity …».

4 Zitiert nach Wikipedia.

5 Stuart-Glennie (1889) «The Traditions of the Archaian White Races», S. 309, Anm. 1.

6 Gemeint ist wohl Psammetichos I, der von 664–610 v. Chr. als erster König der 26. Dynastie regierte und die Abhängigkeit Ägyptens von assyrischer Oberherrschaft beendete. Er ist in der Geschichte Ägyptens als Erneuerer der ägyptischen Kultur nach Jahrhunderten des Zerfalls und der Fremdherrschaft zweifellos ein bedeutender Pharao; trotzdem bleibt, was Stuart-Glennie bewogen haben mag, ihn in eine Reihe mit Konfuzius, Buddha, Zarathustra usw. zu stellen, sein Geheimnis.

7 Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*; J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*; Ders., «Gerechtigkeit und Solidarität».

8 John Stuart Stuart-Glennie, *In the Morningland*, S. 205.
9 *In the Morningland*, S. 196 mit Verweis auf David Hume, *Natural History of Religion*.
10 Siehe S. 234 zu Eric Voegelin, der in der *Neuen Wissenschaft der Politik*, S. 164 f., auf diese Drei-Stadien-Gesetze als eine Form von «Gnosis» eingeht.
11 Eugene Halton, *From the Axial Age to the Moral Revolution*, S. 54.
12 Ibd., S. 54–58.
13 Stuart-Glennie, «The General Historical Laws», S. 262 f.

ACHTES KAPITEL
ALFRED WEBER: DIE REITERVÖLKER UND DAS «SYNCHRONISTISCHE WELTZEITALTER» (1935)

1 Wolfgang Schluchter, «Max und Alfred Weber».
2 *Kulturgeschichte*, S. 7 f.
3 Für eine neuere Darstellung der Entstehung des eurasischen Blocks vgl. Barry Cunliffe, *By Steppe, Desert and Ocean. The Birth of Eurasia*.
4 Von dem Anklang an Begriffe wie «Herrenrasse» und «Blut und Boden» darf man sich nicht täuschen lassen. Weber war wie Jaspers ein erklärter Gegner des Regimes und schied nach der Machtergreifung Hitlers freiwillig aus seinem Lehramt aus.
5 Theo Sundermeier, *Was ist Religion?*; Assmann, *Mosaische Unterscheidung*; Wagner, *Primäre und sekundäre Religion*.
6 Der prominenteste Vertreter der Überlagerungstheorie war Alexander Rüstow mit seinem dreibändigen Werk *Ortsbestimmung der Gegenwart*, der die NS-Zeit in der türkischen Emigration verbrachte und nach dem Krieg mit Alfred Weber in Heidelberg wirkte.
7 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, S. 270. Vgl. Ders., *Strukturale Anthropologie*, S. 39.
8 Hamburg 1945. Das Vorwort stammt vom Februar 1945. Mir liegt die 2. Auflage vom September 1946 vor.
9 «Geschichte ist ein Albtraum, aus dem ich versuche aufzuwachen», James Joyce, *Ulysses* (1922), Harmondsworth 1969, S. 40, zitiert nach Aleida Assmann, *Zeit und Tradition*, S. 137.
10 Bernhard Lang, «Von der kriegerischen zur nativistischen Kultur».
11 Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi*.
12 Zu dem Antagonismus, der in den Upanischaden in Bezug auf die Vedische Religion zum Ausdruck kommt, vgl. Heinrich von Stietencron, *Der Hinduismus*.

NEUNTES KAPITEL

KARL JASPERS: DIE ACHSENZEIT ALS GRÜNDUNGSMYTHOS DER MODERNE (1949)

1 Diesen ersten Band schickt Jaspers am 29. 6. 1950 an Hannah Arendt und schreibt dazu: «Ich denke, daß ich Ihnen auch einmal ein schlechtes Buch schenken darf … Grundgedanke ist eine etwas platte Schwarz-weiß-Malerei. … Ein nicht unrichtiger Gedanke wird durch falsche Ausweitung zu Tode gehetzt.» (Briefe H. A. / K. J., S. 187)
2 Hinweis Ulrich Nolte.
3 Jan Assmann, «Denkformen des Endes», S. 1 f.
4 «Tag- und Jahreshefte», in: *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Bd. 31, S. 68.
5 Hannah Arendt, Laudatio. Humanitas.
6 Jeanne Hersch, «Existenz in der empirischen Wirklichkeit», S. 48.
7 *Vernunft und Freiheit*, Sonderausgabe, Stuttgart, Zürich 1960, S. 94–96.
8 Vgl. Jürgen C. Heß, Hartmut Lehmann, Volker Sellin (Hg.), *Heidelberg 1945*.
9 *«Gerettet und zugleich von Scham verschlungen». Neue Annäherungen an die Literatur der ‹Inneren Emigration'*, S. 134–149. Der dreiundzwanzig Jahre jüngere Stefan Andres hatte einiges mit Jaspers gemeinsam: eine jüdische Frau, von Anfang an kritische Haltung zum Nationalsozialismus, innere Emigration (in dem mit Deutschland verbündeten Italien), ein starkes politisches Engagement in der Nachkriegszeit, vor allem gegen die atomare Aufrüstung, das Bewusstsein der Schuld trotz Verfolgung.
10 Aleida Assmann, Anfang aus dem Ende. Die Generation der Flakhelfer, 2013 (anfang-aus-dem-ende.de /).
11 Hans Saner, Nachwort zu Karl Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, München 1970, S. 110.
12 Zitiert nach der von Kurt Salamun herausgegebenen Neuausgabe, S. XII.
13 Heinz Zarndt, «Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch», in: Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 519–556.
14 Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947. Der 1103 Seiten starke Band bildet den Ersten Teil seiner Philosophischen Logik.
15 Dieter Henrich, «Denken im Hinblick auf Max Weber», S. 221.
16 Aleida Assmann, *Kulturen der Achsenzeit II*, S. 334.
17 In seiner Philosophie (1931 / 32) ersetzt Jaspers «Zufall» durch «Leiden».
18 Vgl. Heiner Bielefeldt, *Kampf und Entscheidung. Politischer Existenzialismus bei Carl Schmitt, Hellmut Plessner und Karl Jaspers*.

19 Max Weber, «Wissenschaft als Beruf», S. 605.
20 Aristoteles, *Physik*, IV, S. 1–5.
21 Vgl. *Chiffren der Transzendenz*, S. 16: «Geschichtlichkeit ist nämlich nicht das Geschehen in der Zeit, sondern dies: dass *quer* zur Zeit *in* der Zeit das unbegreiflich Eine ist, das ewig ist, das heißt: weder zeitlos bestehend wie platonische Ideen, noch unsterblich in der Zeit, etwa im Ruhm, sondern in diesem Geschichtlichen über das Geschichtliche hinaus.» Das ist, was ich oben S. 206 als «vertikale Gleichzeitigkeit» beschrieben habe.
22 «Zum Sündigen gehört Geist; ja, recht betrachtet, ist aller Geist nichts anderes als Sinn für die Sünde.» *Joseph und seine Brüder*, S. 516.
23 Aleida Assmann, *Zeit und Tradition*, S. 80. Dagegen siehe Edward Shils, «Tradition and Liberty: Antinomy and Independence», S. 153–165.
24 Eine ähnliche Theorie vertritt in unserer Zeit, wie Aleida Assmann in einem unveröffentlichten Vortrag zeigt, der Gräzist und Sinologe François Jullien in seiner Streitschrift «Es gibt keine kulturelle Identität».
25 So oft von Shmuel N. Eisenstadt betont.
26 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*.
27 Boris A. Uspenskij / Jurij M. Lotman, *Poetica*, Band 9, Heft 1, 1977, S. 1.
28 Aleida Assmann, «Jaspers' Achsenzeit», S. 193.
29 Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Werke I, S. 209.
30 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Originalausgabe Paris 1962.
31 Hier geht es um den Gegensatz von Mythos und Logos, den es so nur in Griechenland und nicht in Asien gibt.
32 Die Sitte, Fleisch in Milch oder Joghurt zu kochen, ist durch die ägyptische Erzählung des Sinuhe bereits im 19. Jahrhundert v. Chr. für die kanaanäische Küche bezeugt und für die syrische Küche noch heute typisch, vgl. H. G. Fischer: «‹Milk in everything cooked› (Sinuhe B 91–92)», in: *Egyptian Studies I: Varia*, New York 1976, S. 97–99.
33 Aleida Assmann, «Exkarnation: Gedanken zur Grenze zwischen Körper und Schrift», S. 159–181.
34 Jan Assmann, «Verschriftlichung rechtlicher und sozialer Normen».
35 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939/2010), S. 139.
36 Hans Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*.
37 Odo Casel, «Die *logike thysia* der antiken Mystik».
38 Hellmut Brunner, *Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 153.
39 Ibd., S. 225.
40 Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*.

41 Jens Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*.
42 Zur Begriffsgeschichte von «Erlösungsreligion» siehe Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, S. 172–178.
43 Theo Sundermeier, *Was ist Religion?*
44 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, S. 1.
45 Siehe Michael Sommer, «Abendland und Morgenland. Von Weber zu Jaspers», in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers Gesellschaft* 4, 2017, S. 90–102.
46 Alfred Weber, *Kultursoziologie*, S. 5.
47 Vgl. Dieter Henrich, «Denken im Hinblick auf Max Weber»; Michael Sommer, «Abendland und Morgenland», S. 93 f.
48 Vgl. Theo Sundermeier, *Den Fremden wahrnehmen*.
49 Hannah Arendt, *Laudatio. Humanitas*.
50 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 47.
51 Karl Otto Brogsitter, *Das hohe Geistergespräch*.
52 Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, S. 124–127.
53 Ibd., S. 126 f.
54 Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, S. 102 f.
55 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 274.
56 Ibd., S. 274 f.
57 Ibd., S. 281.
58 Ibd.
59 Karl Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, S. 11.
60 Ibd., S. 16.
61 Aleida Assmann, «Jaspers' Achsenzeit, oder: Vom Glück und Elend der Zentralperspektive in der Geschichte».
62 Jens Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*.
63 Gabriel Simon, *Die Achse der Weltgeschichte nach Karl Jaspers*, S. 122.
64 «The time has come, therefore, for a more profound transformation than the purely materialistic conceptions of revolution could envisage. The present crisis calls for an axial change in our whole system of thinking and in the social order based on it. Deliberately, I use the word ‹axial› in a double sense, meaning first of all that there must be a change in values, and further a change so central that all the other activities that rotate around this axis will be affected by it.» Lewis Mumford, *The Conduct of Life*, S. 226.
Das Zitat setzt sich fort: «Such a change must be based on a fuller understanding of human life, in all its dimensions, than the naive philo-

sophies of romanticism and socialism or any other form of eutopianism were able to entertain. The new philosophy will treat every part of human experience, from the enduring structure of the physical world to the briefest incarnation of divinity, as an aspect of an inter-related and progressively integrating whole. It will restore the normal hierarchy of the organic functions, placing the part at the service of the whole, and the lower function at the command of the higher: thus it will establish once more the primacy of the person, and the function of man himself as the interpreter and director – not the passive mirror and ultimate victim – of the forces that have brought him into existence.»

65 «The terms ‹axial period› and ‹axial religions› have been used by the philosopher, Karl Jaspers, to describe a fact that various observers had intermittently noted during the last century: namely, that in Europe and Asia a profound change of a religious and moral nature took place, more or less within the span of the sixth century b.c. at widely separated points. At that time, the earliest universal religions, Buddhism and Zoroastrianism, came forth, while those that appeared later, Christianity, Mithraism, Manichaeism, Islam, continued the transformations begun then. With this a new kind of person and a new kind of community took form.» Lewis Mumford, *The Transformations of Man*, S. 71.

66 «The word axial, as I myself used it independently in *The Conduct of Life*, presents a double meaning. It marks, first of all, a real turning point of human history; this change of direction was noted early in the present century by J. Stuart Glennie. But axial has also another meaning, as in the discipline of axiology: it has to do with values; and one uses it to indicate the profound change in human values and goals that took place after the sixth century. Though this change was a decisive one, I would not separate it as arbitrarily as Jaspers has done from the earlier developments of religion and ethics. If the theological perceptions of Ikhnaton (Akh-en-aton) had not been resisted and forcibly overthrown by the old Memphite priesthood, Egypt would probably have produced the first viable axial religion, centered in a naturalistic monotheism, appealing to all men, seven centuries or so before Zoroaster, Buddha, or Confucius.» Lewis Mumford, *The Transformations of Man*, S. 71.

67 «The individual elements that went into the axial religions had already existed in embryonic forms, sometimes indeed in a well-developed state, in earlier religions.» Ibd., S. 72.

68 «The most fundamental early contribution was the notion that tempo-

ral events, touching finite beings, had an eternal significance: that the brief life of man does not end at death, but is continued in another sphere; and that the quality of that longer existence is the subject of an ultimate judgment, which determines whether he who is judged is to participate fully in that afterlife or be deprived of its benefits, perhaps even punished.» Ibd., S. 72.

69 «That the cosmic forces themselves make for righteousness, that there is some close connection between man's assumed role and processes that lie outside his control, shaping his life for good or bad, were well-established principles in Chaldea and Egypt before even the correlated idea, of a single divine providence, came into existence. Religion's basic premises are the unity and meaningfulness of all life, indeed, of all existence. This reached its ultimate expression in the Upanishads: Brahman and Atman are one. One may interpret this to mean that the outer world and the inner self are in origin identical, or that they become one through a dynamic process of reciprocal creation.» Ibd., S. 72.

70 «Only this increasing sense of disillusion can explain the popular revolt that began slowly between the ninth and the sixth century b. c. : a revolt of the inner man against the outer man, of the spirit against the shell. Because this revolt did not depend upon physical weapons, it could not be put down by whips, truncheons, or shackles; and it quietly threatened to shatter the whole power system based on land monopoly, slavery, and the life-time division of labor.

The first scholar to describe this simultaneous movement and understand its significance was an almost forgotten Scotsman, J. Stuart Glennie, who also called attention to a five-hundred-year cycle in culture: and both Karl Jaspers and I have independently called these new religions and philosophies ‹Axial› – a deliberately ambivalent term which includes both the idea of ‹value›, as in the science of Axiology, and centrality, that is the convergence of all separate institutions and functions upon the human personality, around which they revolve.» Lewis Mumford, *The Myth of the Machine I. Technics and Human Development*, S. 258.

71 Die entsprechende Passage ist interessant genug, um sie in extenso zu zitieren: «This revolt began in the mind, and it proceeded quietly to deny the materialistic assumptions that equated human welfare and the will of the gods with centralized political power, military dominance, and increasing economic exploitation – symbolized as these were in the walls, towers, palaces, temples of the great urban centers. All over Europe, the Middle East and Asia – and notably out of the

villages rather than the cities – new voices arose, those of an Amos, a Hesiod, a Lao-tzu, deriding the cult of power, pronouncing it iniquitous, futile, and anti-human, and proclaiming a new set of values, the antithesis of those upon which the myth of the megamachine had been built. Not power but righteousness, these prophets said, was the basis of human society: not snatching, seizing and fighting, but sharing, cooperating, even loving: not pride, but humility: not limitless wealth, but a noble self-restricting poverty and chastity.

By the sixth century b.c. this challenge had spread everywhere: the same general attitude toward life, the same contempt for the goods of civilization, the same scorn for those leaders in the court, the camp, the temple, and the marketplace who, as William Blake said, would ‹forever depress mental and prolong corporeal war›. Above all the same espousal of the poor and lowly, hitherto the easy victims of power.» Lewis Mumford, *The Myth of the Machine I. Technics and Human Development*, S. 258.

72 «No longer was the ideal man a hero, a being of extraordinary bodily dimensions and muscular prowess, like Gilgamesh, Herakles, or Samson: no longer a king who boasted of the number of lions he had killed, or the number of rival kings whose goods he had captured and whose persons he had humiliated or mutilated: nor would this ideal figure boast of the number of concubines he had engaged in sexual intercourse in a single night.» Ibd., S. 258 f.

73 Hans Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, S. 57 f.

74 Die Klagen des Bauern, Jan Assmann, *Ma'at*, S. 62.

75 Stele des Neferhotep, Jan Assmann, *Ma'at*, S. 65.

76 Merikare P 123, siehe dazu Eberhard Otto, «Ägyptische Gedanken zur menschlichen Verantwortung», in: *Die Welt des Orients* 3, 1964–1966, S. 19–26, bes. S. 24; Gerhard Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den «Mahnworten des Ipu-wer»*, Heidelberg 1972, S. 131.

77 Aleida Assmann, *Menschenrechte und Menschenpflichten*, S. 55.

78 Siehe hierzu Jan Assmann, Theo Sundermeier, *Die Erfindung des inneren Menschen, Studien zur religiösen Anthropologie*.

79 Vgl. Jan Assmann, *Exodus*, Kapitel 8.

80 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, S. 121 f.

81 Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge*, S. 185 f.

82 Thomas Mann, Brief über seine Novelle «Das Gesetz» an Robert S. Hartman vom 7. April 1943, zitiert nach Reinhard Dithmar, *Mose und die Zehn Gebote in Thomas Manns Erzählung «Das Gesetz»*, Ludwigsfelde 1999, S. 114 f.

83 Siehe dazu mein Buch *Steinzeit und Sternzeit*.

84 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 19–42.
85 Jóhann Páll Árnason, Shmuel N. Eisenstadt, Björn Wittrock (Hg.), *Axial Civilizations and World History*.
86 Allerdings stellt Habermas klar, dass die neuen Weltbilder wegen ihres normativen, «orthodoxen» Charakters keine Theorien im eigentlichen Sinne sind: «Zweitens sind die Weltbilder der Achsenzeit keineswegs Theorien im Sinne einer wertneutralen Beschreibung bekannter Tatsachen. Denn die theoretische Weltdeutung ist schon in ihren starken, evaluativ gehaltvollen Grundbegriffen mit Geboten der praktischen Lebensführung verklammert. Wenn die Beschreibung des Ganzen mit der Hilfe von Konzepten wie ‹Gott› oder ‹Karman›, ‹to on› oder ‹Tao› vorgenommen wird, gewinnt die Beschreibung der Heilsgeschichte bzw. des Kosmos den zugleich wertenden Sinn eines exemplarischen Seienden, dessen Telos für die Gläubigen und Weisen normativ, als Gesolltes und Nachahmenswertes, ausgezeichnet wird. Diese konzeptuelle Verschmelzung der Sollgeltung normativer Aussagen mit der Wahrheitsgeltung deskriptiver Aussagen erinnert an das Syndrom des lebensweltlichen Hintergrundes, das sich erst im Zuge einer sprachlichen Thematisierung auflöst und in die verschiedenen Geltungsdimensionen der entsprechenden Typen von Sprechhandlungen verzweigt.» S. 30 f.
87 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, S. 108 f.
88 Ibd., S. 116.
89 Zum einen stehen auch in vorachsenzeitlichen Kulturen die Herrscher trotz aller Göttlichkeit unter einer höheren Norm (Ma'at in Ägypten, kittu und mešaru in Mesopotamien), zum anderen erweist sich die Verbindung von «Herrschaft und Heil» aller säkularisierenden Differenzierung zum Trotz als perennierend und in keiner Weise von der achsenzeitlichen Wende für immer verunmöglicht.

ZEHNTES KAPITEL
ERIC VOEGELIN: EIN ABTRÜNNIGER DES ACHSENZEIT-DISKURSES

1 Aleida Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen?*, S. 81–92.
2 Hierzu vor allem LeQuire, «Politics».
3 Michael Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, S. 16; Voegelin, *Collected Works*, Bd. 30, Collected Correspondence 1953–1984, S. 822.
4 Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 33.
5 Auch Voegelin war kein Freund des reinen Individualismus, unterschied in seinem Buch *Der autoritäre Staat* (1936) aber zwischen «der

Vorstellung eines kollektiven Ganzen, nach der die Mitglieder als untergeordnete Wesen zu behandeln sind, die mit den Ideen der Repräsentanten der kollektiven Einheit bedingungslos übereinstimmen müssen, und der averroistischen Vorstellung des *intellectus unus*, derzufolge der Geist des einzelnen Menschen nicht mehr als ein Funke ist». *Autobiographische Reflexionen*, S. 71 f.

6 Othmar Spann, *Schöpfungsgang des Geistes*, S. XV, zitiert nach Wolfgang Saur, «Othmar Spanns integrale Philosophie», in: *Neue Ordnung* 1, 2008, S. 27–35, hier S. 1.

7 Seine eindrucksvolle, von keinerlei politischen Rücksichten beeinträchtigte, dabei vollkommen unpolemische Darstellung der NS-Ideologie als politische Religion mit den Parallelen zwischen Ägypten und Nazi-Deutschland liest sich im Rückblick ebenso mutig wie prophetisch, siehe *Die politischen Religionen*, S. 54–61.

8 http://www.uni-regensburg.de/philosophie-kunst-geschichte-gesellschaft/geschichte-der-philosophie/medien/dokumente/homepage-othmar_spann.pdf.

9 Voegelin wurde 1922 mit einer staatswissenschaftlichen Arbeit promoviert, die Othmar Spanns antiindividualistische Gemeinschaftslehre und Georg Simmels individualistische Gesellschaftslehre gegenüberstellt. Ohne Zweifel war Voegelin ein Überflieger und hat sich mit seinem unermüdlichen Fleiß und seinen stupenden, ungeheuer ausgedehnten Kenntnissen bis ins hohe Alter die Züge eines wissenschaftlichen «Wunderkindes» bewahrt.

10 Michael Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, S. 15.

11 *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht* 8.1, 1957, S. 1–43, wiederabgedruckt in: Hans Kelsen, *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, hg. v. Ernst Topitsch, München 1989, S. 232–292.

12 Aus demselben Grund lehnte Jaspers alle derartigen Formen von Geschichtsphilosophie ab und bestand auf der «Reinheit des Nichtwissens», ohne sie jedoch mit «Gnosis» in Verbindung zu bringen.

13 T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, S. 50.

14 Siehe die Kritik von Eckhart Arnold, *Religiöses Bewusstsein und politische Ordnung*.

15 Hans Joas, *Was ist die Achsenzeit?*, S. 44 f.

16 Vgl. hierzu Albrecht Kiel, *Gottesstaat und Pax Americana. Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*.

17 Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 40.

18 Siehe hierzu Michael Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, S. 105–107, und vor allem Claus Heimes, *Politik und Transzendenz*, S. 136–150.

19 Siehe oben S. 140.

20 In Voegelins Buch *Die politischen Religionen* von 1938 ist auch völlig zu Recht mit Bezug auf dieselben Tendenzen und Bewegungen von «Apokalyptik» und nicht von «Gnosis» die Rede (siehe besonders S. 37–54). Zur Apokalyptik als einer Form von Gnosis vgl. Gerhard von Rad: «Das Pathos, das die apokalyptischen Bücher bis in all ihre Verästelungen hinein beherrscht, ist das der Erkenntnis» und «einer geradezu hybrid anmutenden universalen Gnosis.» *Theologie des Alten Testaments II*, S. 318.

21 Tiemo Rainer Peters, «Biblische Apokalyptik und politische Theologie», in: Jürgen Manemann (Hg.), *Befristete Zeit*, S. 67.

22 Das Manuskript wurde posthum veröffentlicht in acht Bänden der *Collected Works* XIX–XXVI.

23 Ein fünfter Band, *In Search of Order*, erschien posthum und steht außerhalb der von Voegelin geplanten Hexalogie.

24 Peter Brickey LeQuire, «Politics and the Axial Age Debate».

25 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 18 ff.

26 Henri Bergson, *Des deux sources*, bes. S. 287 ff.

27 Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 74 f.

28 Eric Voegelin, *Anamnesis*, S. 257 f.

29 Antoine Fabre d'Olivet, *De l'etat social de l'homme*, S. 315 f. Diese Stelle, die Voegelin vermutlich gemeint hat, macht deutlich, wie weit sie von der Achsenzeit-Diskussion entfernt ist.

30 Antoine Fabre d'Olivet, *De l'etat social de l'homme*, S. 343.

31 «Übrigens ist Moses als Störer des konstruktivistischen Friedens eine allgegenwärtige Figur. Im vorangehenden Absatz mußte ich feststellen, wie er auf der Zeitskala der Bedeutung von den Hermetikern über Hegel und Marx zu den Panbabyloniern immer weiter hinabrutscht. Man sollte an dieser Stelle bemerken, daß Toynbee selbst das Judentum vom heiligen Boden der Weltreligionen ausschloß, obwohl er Jaspers für den Ausschluß von Moses kritisiert. Eine ähnliche Tendenz läßt sich in Freuds Versuch erkennen, Moses zu einem Ägypter zu machen. Vicos bewundernswert scharfsichtige Vorsicht, die mosaisch-christliche Bedeutungslinie in der Geschichte von seinem Gesetz des corso auszunehmen, wird offensichtlich nicht als Warnung gesehen, der es zu folgen gilt.» (Anmerkung E. V.)

32 Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte IV*, S. 19 f.

33 Voegelin erwähnte Rémusat auf S. 17: «Ich hatte beispielsweise noch nicht begriffen, daß die Theorie der kulturellen Diffusion, die Abel Remusat 1824 (sic) in seinem Memoire benutzt, um die gleichzeitige Existenz von hellenischen und chinesischen Philosophen zu erklären, ein solcher Kunstgriff war, um das verstörend vielfältige Feld der

geistigen Zentren zur Einheit eines geschichtlichen Ereignisses zurückzuführen. Auch hatte ich dieselbe Funktion in Jaspers' Symbolismus der Achsenzeit in der Menschheitsgeschichte nicht erkannt. Bei genauerer Analyse zeigten diese gerade erwähnten Kunstgriffe ihre Natur. Im Falle von Abel Remusat war es nicht notwendig, seine Annahme empirisch zu widerlegen; heutzutage würde ohnehin niemand mehr argumentieren, daß vergleichbare Erfahrungen und Symbole bei Heraklit und Lao-tzu auf kulturelle Diffusion zurückzuführen sind.»

34 Arnaldo Momigliano, *Daedalus* 104.2, 1975, S. 10–19.

35 Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte* 8, S. 20.

36 Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte* 4, S. 9.

37 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 55.

38 Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, S. 52.

39 Dieser eher kritische Begriff des Umgreifenden erinnert an Nietzsches «von Illusionen umstellten Horizont», den der Mensch braucht, um überhaupt handeln zu können. (Werke I, 145)

40 Auf dieser These beruht sein klassizistischer Elitarismus, der in seiner eigenwillig gräzisierenden Terminologie und seinem oft abweisenden Stil zum Ausdruck kommt und den man immer mitbedenken muss, auch wo er von der «Menschheit» als dem Agenten von Erfahrung, Symbolisierung und Forschritt spricht. Am deutlichsten kommt diese Einstellung in seinem Vortrag «Was ist politische Realität?» von 1965 zum Ausdruck, in stark erweiterter Fassung abgedruckt in *Anamnesis*, S. 283–354.

41 Aleida Assmann, «Jaspers' Achsenzeit».

42 Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte* I, Einleitung, S. 39.

43 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949); *Anthropologie structurale* (1958); *La pensée sauvage* (1962).

44 Peter Berger, Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.

45 Charles Taylor, «What was the Axial Revolution?».

46 So hat Voegelin zum Beispiel dem von Jaspers beiläufig erwähnten «Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele» (aus dem Papyrus 3024 der Königlichen Museen), Berlin 1896, einen bemerkenswerten Aufsatz gewidmet: «Immortality. Experience and Symbol», in: *The Harvard Theological Review* 60, 1967, S. 235–279.

47 Übersetzung der zweiten, unter dem Titel *Before Philosophy* erschienenen Fassung.

48 Bruno Snells *Die Entdeckung des Geistes* erschien – alles andere als zufällig – im gleichen Jahr wie die englische Originalausgabe von *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1946).

49 In *Autobiographische Reflexionen, S.* 99, meint Voegelin, sich mit der Prägung dieses Begriffs an Kierkegaards Begriff des «Sprungs» angelehnt zu haben.
50 Leider erzählt Voegelin nichts darüber in seinen *Autobiografischen Reflexionen*. Er erwähnt aber neothomistische Studien und seine Begeisterung für die «weniger thomistisch als augustinisch orientierten Jesuiten wie Urs von Balthasar und Henri de Lubac» (43).
51 Diese Nähe lässt sich aber bereits in seinem 1938 publizierten Buch über *die politischen Religionen* feststellen, siehe dazu Jan Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 30. Voegelin hat bereits 1931 einen Aufsatz zu Carl Schmitts Verfassungslehre publiziert (Erich Voegelin, «Die Verfassungslehre von Carl Schmitt», siehe Michael Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, S. 54 mit Anm. 20. Zu weiteren Schmitt-Bezügen im Werk von Voegelin siehe ibd., S. 128 f., und Claus Heimes, *Politik und Transzendenz*.
52 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, S. 117.

ELFTES KAPITEL
SHMUEL NOAH EISENSTADT UND SEIN KREIS: DIE KULTURANALYTISCHE WENDE DER ACHSENZEIT-DEBATTE

1 Siehe vor allem Edward Shils, «Tradition and Liberty: Antinomy and Independence», in: *Ethics* 68, 1958, S. 153–165.
2 Shmuel, N. Eisenstadt, «Comparative Studies and Sociological Theory».
3 Siehe hierzu meinen Aufsatz «Leben im Mythos».
4 Siehe Aleida Assmann, «Die Forschergruppe als Ort der Intellektualität»; Julia Amslinger, *Eine neue Form von Akademie*.
5 Folgende Wissenschaftler sind an diesem Band beteiligt: Der Althistoriker Arnaldo Momigliano, «The Fault of the Greeks», der Philosoph Eric Weil, «What is a Breakthrough in History?», der Assyriologe A. Leo Oppenheim, «The Position of the Intellectual in Mesopotamian History», der Assyriologie Paul Garelli, «The Changing Facets of Conservative Mesopotamian Thought», der Sinologe Benjamin Schwartz, «Transcendence in Ancient China», der Historiker (mit Schwerpunkt Antikes Judentum) Valentin Nikiprowetzky, «Ethical Monotheism», die Gräzistin (mit Schwerpunkt griechische Religion) Sally C. Humphreys, «‹Transcendence› and Intellectual Roles: the Ancient Greek Case», die Indologin Romila Thapar, «Ethics, Religion and Social Protest in the First Millennium B. C. in Northern India», der Althistoriker Peter Brown (mit Schwerpunkt Spätantike), «Society and the Super-

natural. A Medieval Change» und der Ethnologe (mit Schwerpunkt Indien) Louis Dumont, «On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations».

6 If there is nevertheless some common underlying impulse in all these «axial» movements, it might be called the strain toward transcendence. The word ‹transcendence› is a word heavy with accumulated meanings, some of them very technical in the philosophic sense. What I refer to here is something close to the etymological meaning of the word – a kind of standing back and looking beyond – a kind of critical, reflective questioning of the actual and a new vision of what lies beyond.» Schwartz fährt fort: «It is symbolized in the Hebrew tradition by Abraham's departure from Ur and all it represents, by the Buddha's more radical renunciation, by Confucius' search for the source of jen within and the normative order without, by the Lao Tse book's strain toward the nameless Tao, and by the Greek strain toward an order beyond the Homeric gods, by the Socratic search within as well as by Orphic mysteries.» B. Schwartz, «The Age of Transcendence», S. 3.

7 Vgl. Eisenstadt, «Transcendental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals».

8 Ibd., 250 f.

9 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 53–56.

10 Diesen Begriff des Intellektuellen hat Eisenstadt in enger Verbindung mit Edwards Shils und anderen, darunter auch Robert Bellah und Benjamin Schwartz, in dem von ihm und S. R. Graubard herausgegebenen Band «Intellectuals and Tradition» entwickelt. *Daedalus* 101.2, 1972, repr. in Buchform, New York 1973.

11 Dietz Bering, *Die Epoche der Intellektuellen*. Siehe Jürgen Fohrmann, «Intellektualität».

12 Vgl. Cho-Yun Hsu, «Historische Bedingungen», S. 114–116.

13 Verena Lepper, *Untersuchungen zu pWestcar*.

14 Richard B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*.

15 Hellmut Brunner, *Weisheitsbücher der Ägypter*, S. 224–226.

16 Jan Assmann, «Große Texte ohne eine Große Tradition».

17 Am deutlichsten herausgearbeitet wird dieses Schema in Eisenstadt, *Die großen Revolutionen*.

18 Vgl. hierzu Wolfgang Knöbl, *Spielräume der Modernisierung*, S. 239–244.

19 Hans Joas, *Die Sakralität der Person*.

20 Robert Bellah, «What is Axial about the Axial Age?», S. 88.

21 Vgl. auch José Casanova, «Religion, The Axial Age and Secular Modernity», S. 204.

22 Shmuel N. Eisenstadt, «The Axial Conundrum».
23 Shmuel N. Eisenstadt, «The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions», S. 294.

ZWÖLFTES KAPITEL
ROBERT BELLAH ODER ACHSENZEIT UND EVOLUTION

1 *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96.1, 1967, S. 1–21.
2 *American Sociological Review* 29, 1964, S. 358–374.
3 Uta Gerhardt, *The Social Thought of Talcott Parsons*, S. 74.
4 Robert N. Bellah, «Religious Evolution», S. 358.
5 Das gemeinsam herausgegebene Buch *Toward a General Theory of Action* erschien 1951.
6 S. 359, Anm. 4 verweist auf Eric Voegelin, *Order and History 1*, S. 5.
7 Evolution at any system level I define as a process of increasing differentiation and complexity of organization which endows the organism, social system or whatever the unit in question may be with greater capacity to adapt to its environment so that it is in some sense more autonomous relative to its environment than were its less complex ancestors, S. 358.
8 Theo Sundermeier, *Was ist Religion?*; Andreas Wagner, *Primäre und sekundäre Religion*.
9 S. 366: «it is for the first time possible to conceive of man as such».
10 Vgl. oben S. 154 zu Alfred Weber und S. 201 zu Karl Jaspers.
11 Reinhart Koselleck, «Einleitung», in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, S. XV.
12 S. 47–76. Für ausführlichere Darstellungen seiner Theorie siehe Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind* und *A Mind so Rare*.
13 Merlin Donald, «An Evolutionary Approach», S. 55, Tabelle 3.1, übersetzt von J. A.
14 Auf der Basis von Andrea Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*.
15 Jürgen Habermas, *Geschichte und Evolution*, S. 232.
16 Mit Verweis auf Robert N. Bellah, «Religious Evolution», und Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*.
17 Mit Verweis auf Klaus Eder und Jürgen Habermas.
18 Siehe hierzu die wichtige Anmerkung 47, S. 254–256, mit Verweis auf Jean Piaget, *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*.
19 Jürgen Habermas, *Geschichte und Evolution*, S. 241 f.
20 Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens. Aspektive im Alten Ägypten*.

21 Ibd., S. 71–81; dies., «Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe».
22 Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens*, S. 72.
23 Ibd., S. 82 ff.
24 Emma Brunner-Traut, «Wohltätigkeit», S. 25.
25 Vgl. Jan Assmann, *Thomas Mann und Ägypten*, S. 29–32.

SCHLUSS

1 Uwe Walter, «Unser Altertum zu finden».
2 Vgl. dazu Jan Assmann, *Thomas Mann und Ägypten*.
3 Karl Jaspers, «Vom europäischen Geist».
4 Vgl. besonders «Moralentwicklung und Ich-Identität», in: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, S. 63–126.
5 Siehe hierzu Jan Assmann, *Ma'at*, Kapitel 4 und 5.
6 Emma Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, S. 244–247.
7 Garth Fowden, *The Egyptian Hermes*.
8 Vgl. Jan Assmann, *Exodus*, Kapitel 8.
9 Vgl. hierzu besonders Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship*.
10 Die klassische Darstellung dieses Sachverhalts wird Philippe Derchain verdankt: «Le rôle du roi d'Égypte».
11 Hierzu vgl. K. Gloy, M. Bachmann (Hg.), *Analogiedenken*.
12 Vgl. hierzu (mit Verweis auf weitere Literatur) mein Buch *Exodus*.
13 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 30.
14 In meinem Buch *Ma'at* habe ich diesen Begriff daher als «iustitia connectiva» umschrieben. Ma'at bedeutet aber nicht nur «Gerechtigkeit» (im Sinne der Wahrhaftigkeit des Handelns), sondern auch und vor allem «Wahrheit» im Sinne der Wahrhaftigkeit des Sprechens, und in beiden Bezügen wirkt Ma'at als eine «Gemeinschaftskunst» (Ekkehart Krippendorff).
15 Aleida Assmann, *Zeit und Tradition*, S. 124–127, vgl. auch oben S. 112–114 zu Ernst von Lasaulx.
16 Guy Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*.

LITERATUR

Al-Azmeh, Aziz, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*, London 1997

Amslinger, Julia, *Eine neue Form von Akademie. Poetik und Hermeneutik – die Anfänge*, Paderborn 2017

Andres, Stefan, «Gerettet und zugleich von Scham verschlungen». In: M. Braun und G. Guntermann (Hg.), *Neue Annäherungen an die Literatur der ‹Inneren Emigration›*, Frankfurt/M. 2007, S. 134–149

Anonymus, *Traktat über die drei Betrüger/Traité des trois imposteurs*, frz.-dt., hg. v. Winfried Schröder, Hamburg 1992

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, *Relation Abrégée Du Voyage Que M. Anquetil Du Perron a Fait Dans l'Inde*, Paris 1762

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre. Contenant les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne Histoire des Perses.* Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques; accompagné de plusieurs Traités propres a éclaircir les Matières qui en font l'objet. Par M. ANQUETIL DU PERRON, de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, & Interprète du Roi pour les Langues Orientales, en trois tomes, Paris 1771

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, *Législation orientale, ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les principes fondamentaux du Gouvernement, on prouve, I. Que la manière dont jusqu'ici on a représenté le despotisme, qui passe pour être absolu dans ces trois états, ne peut qu'en donner une idée absolument fausse. II. Qu'en Turquie, en Perse & dans l'Indoustan, il y a un Code de Loix écrites, qui obligent le Prince ainsi que ses sujets. III. Que dans ces trois états, les particuliers ont des propriétés en biens, meubles & immeubles, dont ils jouissent librement*, Amsterdam 1778

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, *Oupnek'hat (id est: secretum tegendum), opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, è quatuor sacris Indorum libris … excerptam, (…) studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustae* (…), Paris 1801

App, Urs, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia 2010
App, Urs, *Schopenhauers Kompass*, Rorschach 2011
Arendt, Hannah, Laudatio. Humanitas, in: Karl Jaspers, *Vier Ansprachen anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt a. M. 1958, S. 17–28
Árnason, Jóhann Páll, Shmuel N. Eisenstadt, Björn Wittrock (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2005
Arnold, Eckhart, *Religiöses Bewusstsein und politische Ordnung. Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie*, München 2000
Assmann, Aleida, «Jaspers' Achsenzeit, oder: Vom Glück und Elend der Zentralperspektive in der Geschichte», in: D. Harth (Hg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart 1989, S. 187–205
Assmann, Aleida, «Einheit und Vielfalt in der Geschichte: Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet», in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Teil 3, Frankfurt a. M. 1992, S. 330–340
Assmann, Aleida, «Exkarnation: Gedanken zur Grenze zwischen Körper und Schrift», in: Alois M. Müller, J. Huber (Hg.), *Raum und Verfahren. Interventionen*, Basel 1993, S. 133–156
Assmann, Aleida, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln und Weimar 1999
Assmann, Aleida, *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007
Assmann, Aleida, *Anfang aus dem Ende. Die Generation der Flakhelfer* (Film), 2013
Assmann, Aleida, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013
Assmann, Aleida, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, München 2013
Assmann, Aleida, *Menschenrechte und Menschenpflichten. Auf der Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag*, Wien 2017
Assmann, Aleida, «Die Forschergruppe als Ort der Intellektualität. Das Beispiel ‹Poetik und Hermeneutik›», in: J. Fohrmann, C. F. Gethmann (Hg.), *Topographien von Intellektualität*, Göttingen 2018, S. 117–141
Assmann, Aleida und Jan (Hg.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*, München 2003
Assmann, Jan, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der XVIII.–XX. Dynastie*, Fribourg und Göttingen 1983
Assmann, Jan, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984
Assmann, Jan, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992

Assmann, Jan, «Große Texte ohne eine Große Tradition. Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur», in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Teil 3, Frankfurt a. M. 1992, S. 245–280

Assmann, Jan, Theo Sundermeier (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993

Assmann, Jan, «Zur Verschriftlichung rechtlicher und sozialer Normen im Alten Ägypten», in: H.-J. Gehrke (Hg.), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 1994, S. 61–85

Assmann, Jan, «Denkformen des Endes in der altägyptischen Welt», in: Karlheinz Stierle, Rainer Warning (Hg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München 1996, S. 1–31

Assmann, Jan, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998

Assmann, Jan, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000

Assmann, Jan, «Recht und Gerechtigkeit als Generatoren von Geschichte», in: Rüdiger Bubner, Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999, Stuttgart 2001, S. 296–311

Assmann, Jan, «Etymographie: Zeichen im Jenseits der Sprache», in: Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*, München 2003, S. 37–63

Assmann, Jan, «Zeitkonstruktion, Vergangenheitsbezug und Geschichtsbewußtsein im alten Ägypten», in: Jan Assmann, Klaus E. Müller (Hg.), *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das frühe Griechenland*, Stuttgart 2005, S. 112–214

Assmann, Jan, Ekkehart Krippendorff und Helwig Schmidt-Glintzer, *Ma'at Konfuzius Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben*, Frankfurt a. M. 2006

Assmann, Jan, Andrea Kucharek, *Ägyptische Religion I. Totenliteratur*, Frankfurt a. M. 2008

Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung*, München 2010

Assmann, Jan, *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*, Paderborn 2011

Assmann, Jan, «Leben im Mythos», in: Karlheinz Sonntag (Hg.), *Heidelberger Profile*, Heidelberg 2012, S. 9–30

Assmann, Jan, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015

Assmann, Jan, Andrea Kucharek, *Ägyptische Religion II. Götterliteratur*, Berlin 2018

Assmann, Jan, *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, 2. Aufl. München 2018

Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985

Bellah, Robert N., «Religious Evolution», in: *American Sociological Review* 29.3, 1964, S. 358–374

Bellah, Robert N., «Civil Religion in America», in: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96.1, 1967, S. 1–21

Bellah, Robert N., «What is Axial about the Axial Age?», in: *European Journal of Sociology* 46.1, 2005, S. 69–87

Bellah, Robert, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA 2011

Bellah, Robert N., Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, London 2012

Berger, Peter L., Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1969

Bergson, Henri, *Des deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932

Bering, Dietz, *Die Epoche der Intellektuellen (1898–2001). Geburt. Begriff. Grabmal*, 2. Aufl. Berlin 2011

Bernal, Martin, *Black Athena I. The Fabrication of Ancient Greece*, New Brunswick 1987

Bielefeldt, Heiner, *Kampf und Entscheidung. Politischer Existenzialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg 1994

Black, Antony, «The ‹Axial Age›: What was it and what does it Signify?», in: *The Review of Politics* 70.1, 2008, S. 23–39

Blumenbach, Johann Friedrich, «Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction», in: Georg Christoph Lichtenberg, Georg Forster (Hg.), *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur* 1.5, 1780, S. 247–266

Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979

Bossuet, Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681

Breasted, James Henry, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, London 1912

Breasted, James Henry, The *Dawn of Conscience*, New York 1934

Brogsitter, Karl Otto, *Das hohe Geistergespräch. Studien zur Geschichte der humanistischen Vorstellungen von einer zeitlosen Gemeinschaft der großen Geiste*r, Bonn 1958

Brown, Peter, «Society and the Supernatural. A Medieval Change», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 133–151

Brugsch, Heinrich, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, 2. Aufl. Leipzig 1891

Brunner, Hellmut, Die *Weisheitsbücher* der *Ägypter*, Düsseldorf und Zürich, 1998

Brunner-Traut, Emma, Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 115, 1988, S. 8–14

Brunner-Traut, Emma, «Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten», in: G. K. Schäfer, T. Strohm (Hg.), *Diakonie. Biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg 1990, S. 23–43

Brunner-Traut, Emma, *Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen*, 10. Aufl. München 1991

Brunner-Traut, Emma, *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens*, 2. Aufl. Darmstadt 1992; *Frühformen des Erkennens. Aspektive im Alten Ägypten*, 3. Aufl. Darmstadt 1996

Burckhardt, Jacob, *Über das Studium der Geschichte. Der Text der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen»*, hg. v. Peter Ganz, München 1982

Butler, Eliza Marian, *The Tyranny of Greece over Germany. A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the 18., 19. and 20. Centuries*, Cambridge 1935; 2. Aufl. Beacon Hill 1958

Casanova, José, «Religion, The Axial Age and Secular Modernity in Bellah's Theory of religious Evolution», in: Robert N. Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, London 2012, S. 191–221

Casel, Odo, «Die *logike thysia* der antiken Mystik in der christlich-liturgischen Umdeutung», in: *Jahrbuch fiir Liturgiewissenschaft* 4, 1924, S. 37–47

Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen II. Das Mythische Denken*, Berlin 1925

Colpe, Carsten, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen*, Tübingen 2003

Conrad, Sebastian, *What is Global History?*, Princeton 2016

Cunliffe, Barry, *By Steppe, Desert and Ocean. The Birth of Eurasia*, Oxford 2015

Daedalus 104.2, *Wisdom, Revelation, and Doubt. Perspectives on the First Millennium B. C.*, Frühjahr 1975

Derchain, Philippe, «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique», in: L. de Heusch (Hg.), *Le pouvoir et le sacré*, Brüssel 1962, S. 61–73

Detienne, Marcel, Gilbert Hamonic (Hg.), *La déesse parole. 4 figures de la langue des dieux*, Paris 1995

Dittmer, Jörg, «Jaspers' ‹Achsenzeit› und das interkulturelle Gespräch. Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems», in: Dieter Becker (Hg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, Stuttgart 1999, S. 191–214

Döbert, Rainer, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, Frankfurt a. M. 1973

Donald, Merlin, *Origins of the Modern Mind*, Cambridge, MA 1991

Donald, Merlin, *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*, New York 2001

Donald, Merlin, «An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age», in: Robert Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, London 2012, S. 47–76

Dumont, Louis, «On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 153–172

Eisenstadt, Shmuel N., *Political Systems of Empires*, New York 1963

Eisenstadt, Shmuel N., «The Axial Age. The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics», in: *European Journal of Sociology* 23. 2. 1982, S. 294–314

Eisenstadt, Shmuel N., «Transcendental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals», in: Liah Greenfeld, Michael Martin (Hg.), *Center. Ideas, and Institutions*, Chicago 1988, S. 315–338

Eisenstadt, Shmuel N., «Comparative Studies and Sociological Theory – From Comparative Studies to Civilizational Analysis: Autobiographical notes», in: *The Amercican Sociologist* 29. 1, 1989, S. 38–58, wiederabgedruckt in Eisenstadt, Shmuel N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden 2003, S. 1–28

Eisenstadt, Shmuel N., *Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne*, Wiesbaden 2006

Eisenstadt, Shmuel N., «The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations. Constructive and Destructive Possibilities», in: Robert Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, London 2012, S. 277–293

Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (dt. *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966)

Eliot, T. S., *Christianity and Culture*, New York 1949

Erdheim, Mario, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit: Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess*, Frankfurt a. M. 1984

Erdheim, Mario, *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*, Frankfurt a. M. 1988

Fabre d'Olivet, Antoine, *De l'état social de l'homme, ou vues philosophiques sur l'histoire du genre humain*, Paris 1822

Filliozat, Pierre-Sylvain, «Anquetil Duperron, un pionnier du voyage scientifique en Inde», in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 149.4, S. 1261–1280

Fischer, Henry George, «‹Milk in everything cooked› (Sinuhe B 91–92)», in: *Egyptian Studies I: Varia*, New York 1976, S. 97–99

Fohrmann, Jürgen, «Intellektualität, Deutschland: aus Sicht der Wissenschaft», in: Jürgen Fohrmann, Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Topographien von Intellektualität*, Göttingen 2018, S. 18–57

Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986

Frankfort, Henri u. a. (Hg.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946 (dt. *Frühlicht des Geistes*, Stuttgart 1954)

Freud, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939. Neuausgabe hg. v. Jan Assmann, Stuttgart 2010

Fukuyama, Francis, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992

Fukuyama, Francis, «Das Ende der Geschichte», in: *Europäische Rundschau* 17.4, 1989, S. 3–25; wiederabgedruckt in: *Als der Eiserne Vorhang fiel. Texte aus dem Wiener Journal und der Europäischen Rundschau aus dem annus mirabilis 1989*, Wien 2009

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960

Garelli, Paul, «The Changing Facets of Conservative Mesopotamian Thought», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 47–56

Gebser, Jean, *Ursprung und Gegenwart*, Stuttgart 1949

Gerhardt, Uta, *The Social Thought of Talcott Parsons. Methodology and American Ethos*, Farnham 2011

Gerstner, Ansgar M., *Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung*, Trier 2001

Gförer, August Friedrich, Urgeschichte des menschlichen Geschlechts, Schaffhausen 1855

Gloy, Karen, Manuel Bachmann (Hg.), *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, Freiburg 2000

Goethe, Johann Wolfgang von, «Tag- und Jahreshefte als Ergänzung meiner sonstigen Bekenntnisse», in: *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Bd. 31, Stuttgart 1830

Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1971

Habermas, Jürgen, «Geschichte und Evolution», in: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976

Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1983

Habermas, Jürgen, «Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über ‹Stufe 6›», in: Wolfgang Edelstein, Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt / M. 1986, S. 291–318

Habermas, Jürgen, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a. M. 2001

Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012

Halfwassen, Jens, *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015.

Halton, Eugene, *From the Axial Age to the Moral Revolution. John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*, New York 2014

Halton, Eugene, «Sociology's missed opportunity. John Stuart-Glennie's lost theory of the moral revolution, also known as the axial age», in: *Journal of Classical Sociology* 17. 3. 2017, S. 191–212

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Mit einer Einführung von Theodor Litt, Stuttgart 1961

Heimes, Claus, *Politik und Transzendenz. Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Berlin 2009

Hellholm, David (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983

Henkel, Michael, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998

Henrich, Dieter (Hg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart 1985

Henrich, Dieter, «Denken im Hinblick auf Max Weber», in: Karl Jaspers, *Max Weber, Gesammelte Schriften*. Mit einer Einführung von Dieter Henrich. Zusammenstellung der Texte von Hans Saner, München 1988, S. 7–31

Herder, Johann Gottfried, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neuveröffentlichten morgenländischen Quelle*, Riga 1775

Herder, Johann Gottfried, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in: *Werke in zehn Bänden*, hg. v. M. Bollacher, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1991

Herodot, *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe. Übersetzt von August Horneffer. Neu herausgegeben und erläutert von Hans-Wilhelm Haussig. Mit einer Einleitung von Walter F. Otto, Stuttgart 1955

Hersch, Jeanne, «Existenz in der empirischen Wirklichkeit», in: Jeanne Hersch (Hg.), *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker*, München 1986, S. 47–58

Heß, Jürgen C., Hartmut Lehmann, Volker Sellin (Hg.), *Heidelberg 1945*, Stuttgart 1996

Hick, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989

Hölscher, Lucian, «Die Geburt der Geschichtswissenschaft aus dem Geist der Gleichzeitigkeit», in: Keiko Hamazaki, Christine Ivanovic (Hg.), *Simultaneität – Übersetzen*, Tübingen 2014, S. 159–168

Hölscher, Lucian, «Der Zeitgenosse – eine geschichtstheoretische Begriffsbetrachtung», in: *Kunstgeschichte und Zeitgenossenschaft* 1, online Publikation der RUB 2017, https://ojs.ub.rub.de/index.php/KUZ/article/view/779

Hornung, Erik, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, 6. Aufl. Darmstadt 2005

Hsu, Cho-Yun, «Historische Bedingungen für die Entstehung und Herauskristallisierung des konfuzianischen Systems», in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und Vielfalt*, Teil 2, Frankfurt a. M. 1987, S. 108–133

Humphreys, Sally C., «‹Transcendence› and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 91–118

Jablonski, Paul Ernst, *Pantheon Aegyptiorum sive de diis eorum commentarius cum prolegomenis de religione et theologia Aegyptiorum*, Frankfurt/Oder 1750

Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931

Jaspers, Karl, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich 1946

Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit*, München 1947

Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949. Neuausgabe als Bd. I/10 der Karl Jaspers Gesamtausgabe, hg. v. Kurt Salamun, Basel 2016

Jaspers, Karl, *Vernunft und Freiheit. Ausgewählte Schriften*, Sonderausgabe, Stuttgart, Zürich 1960

Jaspers, Karl, *Chiffren der Transzendenz*, hg. v. Hans Saner, München 1970

Joas, Hans, «The Axial Age Debate as Religious Discourse», in: Robert Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, London 2012, S. 9–29

Joas, Hans, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel 2014

Joas, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2015

Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017

Joel, David Heymann, *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie*, Leipzig 1849

[Jones, William], *Lettre à Monsieur A*** du P***. Dans laquelle est compris l'examen de sa traduction des livres attribués à Zoroastre*, Elmsly 1771, wiederabgedruckt in: The Works of Sir William Jones X, London 1807, S. 403–443

Jordheim, Helge, «‹Unzählbar viele Zeiten›. Die Sattelzeit im Spiegel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen», in: Hans Joas, Peter Vogt (Hg.), *Begriffene Geschichte*, Frankfurt a. M. 2011, S. 449–480

Joyce, James, *Ulysses*, Harmondsworth 1969

Julien, Stanislas, *Le Livre de la voie et de la vertu, composé dans le VIe siècle avant l'ère chrétienne, par le philosophe Lao-Tseu, traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel*, Paris 1842

Kelsen, Hans, «Platon und die Naturrechtslehre», in: *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht* 8.1, 1957, S. 1–43, wiederabgedruckt in: Hans Kelsen, *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, hg. v. Ernst Topitsch, München 1989, S. 232–292

Kessler, Udo, *Die Wiederentdeckung der Transzendenz. Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*, Würzburg 1995

Kieffer, Jean-Luc, *Anquetil Duperron. L'Inde en France au XVIIIe siècle*, Paris 1983

Kiel, Albrecht, *Gottesstaat und Pax Americana. Zur Politischen Theologie von Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Cuxhaven und Dartford 1998

Kippenberg, Hans G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997

Klapper, John, «‹Es ist schwer, aus einem Ende zu stammen, und doch Anfang zu sein.› Stefan Andres – ‹Innere Emigration› und Nachkriegszeit», in: M. Braun und G. Guntermann (Hg.), *«Gerettet und zugleich von Scham verschlungen». Neue Annäherungen an die Literatur der ‹Inneren Emigration›*, Frankfurt a. M. 2007, S. 134–149

Kleuker, Johann Friedrich, *Zend-Avesta. Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesezgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u. s. f. aufbehalten sind*. Nach dem Französischen des Herrn Anquetil, von Johann Friedrich Kleuker, Riga 1777

Kleuker, Johann Friedrich, *Zend-Avesta (…), Dritter und letzter Teil welcher Zoroasters Leben, Bun-Dehesch, zwey kleine Wörterbücher und die bürgerlichen und gottesdienstlichen Gebräuche bei den jetzigen Parsen enthält*. Nach dem Französischen des Herrn Anquetil, von Johann Friedrich Kleuker, Riga 1777

Knobel, August Wilhelm, *Die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen*, Giessen 1850

Knöbl, Wolfgang, *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist 2001

Koether, Alfons, *Ernst von Lasaulx' Geschichtsphilosophie und ihr Einfluß auf Jacob Burckhardts «Weltgeschichtliche Betrachtungen»*, Münster 1937

Kohlberg, Lawrence, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, hg. v. Wolfgang Althof unter Mitarbeit von Gil Noam, Fritz Oser, Frankfurt a. M. 1996

Koselleck, Reinhart, «Einleitung», in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Histo-*

risches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972

Koselleck, Reinhart, «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft», in: Werner Conze (Hg.), *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Stuttgart 1972, S. 10–28

Koselleck, Reinhart, Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg 1987

Kühn, Herbert, *Das Erwachen der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1954

Kühn, Herbert, *Der Aufstieg der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1955

Kühn, Herbert, *Die Entfaltung der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1958

Lang, Bernhard, «Von der kriegerischen zur nativistischen Kultur. Das alte Israel im Lichte der Kulturanthropologie», in: *Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie*, Leuven 2011, S. 25–43

Lanternari, Vittorio, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Mailand 1960

Lasaulx, Ernst von, *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, München 1856. Neuausgaben von H. E. Lauer, *Verschüttetes deutsches Schrifttum. Ausgewählte Werke 1841–1860*, Stuttgart 1925, Erich Felden, *Die Welt als Ganzes*, Stuttgart 1947, Eugen Thurnher, München 1952 und Günter Maschke, Wien 2003

Lasaulx, Ernst von, *Über die Bücher des Königs Numa. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie*, http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10220755_00007.html

Lauchert, Friedrich, «Röth, Eduard Maximilian», in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 29, 1889, S. 348

Lepper, Verena M., *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)Analyse*, Wiesbaden 2008

LeQuire, Peter Brickey, «Politics and the Axial Age Debate». APSA 2010 Annual Meeting Paper, https://ssrn.com/abstract=1657384

Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949

Lévi-Strauss, Claude, *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1960

Lévi-Strauss, Claude, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1973

Löwith, Karl, *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, London 1949 (dt. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953 und *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983)

Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984

Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen*, hg. v. Peter Engelmann, 7. Aufl. Wien 2012

Manemann, Jürgen (Hg.), *Befristete Zeit*, Münster 1999
Mann, Thomas, *Joseph und seine Brüder*, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Frankfurt a. M. 2018
Marsham, John, *Canon chronicus Aegyptiacus, Ebraicus, Graecus et disquisitiones*, London 1672
Metzler, Dieter, *Kleine Schriften zur Geschichte und Religion des Altertums und deren Nachleben*, Münster 2004 = A. H. Anquetil-Duperron (1731–1805) und das Konzept der «Achsenzeit», in: Achaemenid History VII. *Through Travellers' Eyes. European Travellers in the Iranian Monuments*, hg. v. H. Sancisi-Weerdenburg, Leiden 1991, S. 123–133
Metzler, Dieter, «Achsenzeit als Ereignis und Geschichte», in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Das Ereignis Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund*, London 2009, S. 169–173
Momigliano Arnaldo, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975
Momigliano, Arnaldo, «The Fault of the Greeks», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 9–19
Mumford, Lewis, *The Conduct of Life*, London 1952
Mumford, Lewis, *The Transformations of Man*, New York 1956
Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine I. Technics and Human Development*, New York 1966
Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Rom 1639
Nestle, Wilhelm Albrecht, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940
Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in: Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, Bd. I, München 1962
Nightingale, Andrea, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge 2004
Nikiprowetzky, Valentin, «Ethical Monotheism», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 68–89
Nock, Arthur Darby, André-Jean Festugière, *Corpus Hermeticum I*, Paris 1960
Nolte, Ernst, *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, Reinbek 2015
Oelmüller, Willi (Hg.), *Wiederkehr von Religion?, Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn 1984
Olender, Maurice, *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Mit einem Vorwort von J. P. Vernant und einem Nachwort von Jean Starobinski. Aus dem Französischen von Peter Krumme, Frankfurt / New York 1995
Oppenheim, A. Leo, «The Position of the Intellectual in Mesopotamian History», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 37–46

Otto, Rudolf, Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte, in: *Das Gefühl des Überweltlichen. Sensus numinis*, München 1931, S. 282–305

Parsons, Talcott, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, MA 1951

Parkinson, Richard B. (Hg.), *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford 1991

Peetz, Siegbert, *Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx*, Freiburg 1989

Peters, Tiemo Rainer, «Biblische Apokalyptik und politische Theologie», in: J. Manemann (Hg.), *Befristete Zeit*, Münster 1999, S. 60–70

Piaget, Jean, *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Frankfurt a. M. 1974

Plutarch, *Drei Religionsphilosophische Schriften*, hg. v. Herwig Görgemanns, Düsseldorf und Zürich 2003

Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1965

Reinhold, Carl Leonhard, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Leipzig 1788. Neuausgabe hg. v. Jan Assmann, 2. Aufl. Neckargemünd 2006

Rémusat, Jean Pierre Abel, *Essai sur la langue et la littérature chinoises*, Paris 1811

Rémusat, Jean Pierre Abel, *De l'étude des langues étrangères chez les Chinois*, Paris 1811

Rémusat, Jean Pierre Abel, *Mémoire sur la vie et les opinions de* LAO-TSEU, *philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*, Paris 1823

Röth, Eduard Maximilian, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Entwicklungsgeschichte unserer spekulativen, sowohl religiösen als philosophischen Ideen von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart I. Die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen*, Mannheim 1846; *II. Griechische Philosophie. Die ältesten ionischen Denker und Pythagoras*, Mannheim 1858

Roetz, Heiner, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt a. M. 1992

Roetz, Heiner, «The Axial Age Theory. A Challenge to Historism or an Explanatory Device of Civilizational Analysis? With a Look at the Normative Discourse in Axial Age China», in: Robert Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, London 2012, S. 248–273

Roetz, Heiner, «Die Achsenzeit im Diskurs der chinesischen Moderne», in: *Polylog* 38, 2017, S. 63–80

Rüstow, Alexander, *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*, besonders Bd. I: Ursprung der Herrschaft, Erlenbach-Zürich 1950

Schelkshorn, Hans, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2009

Schelkshorn, Hans, «Die Moderne als zweite Achsenzeit. Zu einer globalen Geschichtsphilosophie mit und gegen Jaspers», in: *Polylog* 38, 2017, S. 81–102

Schlözer, August Ludwig, *Vorstellung seiner Universal-Historie*, Göttingen 1772

Schluchter, Wolfgang, «Max und Alfred Weber – zwei ungleiche Brüder», in: *Ruperto Carola* 3, 1994

Schmidt, Wilhelm, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, 12 Bde., Münster 1912–1955

Schmidt, Wilhelm, *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, 3 Bde., Luzern 1946–1949

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1979

Schwab, Raymond, *Vie d'Anquetil Duperron*, Paris 1934

Schwaiger, Axel, *Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken von Juan Donoso Cortés, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'ev in der Zusammenschau christlicher Historiographieentwicklung*, Berlin 2001

Schwartz, Benjamin, S. R. Graubard (Hg.) «Intellectuals and Tradition», in: *Daedalus* 101.2, 1972, repr. in Buchform: New York 1973

Schwartz, Benjamin, «Transcendence in Ancient China», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 57–68

Schwartz, Benjamin, «The Age of Transcendence», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 1–7

Seters, John van, *In Search of History, Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983

Shils, Edward, «Tradition and Liberty: Antinomy and Independence», in: *Ethics* 68, 1958, S. 153–165

Simon, Gabriel, *Die Achse der Weltgeschichte nach Karl Jaspers*, Rom 1965

Smith, Andrew, «Between facts and myth: Karl Jaspers and the actuality of the axial age», in: *International Journal of Philosophy and Theology* 76.4, 2015, S. 315–334

Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946

Sommer, Michael, «Abendland und Morgenland. Von Weber zu Jaspers», in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers Gesellschaft* 4, 2017, S. 90–102

Spann, Othmar, *Schöpfungsgang des Geistes*, Jena 1928

Stausberg, Michael, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin, New York 1998

Stietencron, Heinrich von, *Der Hinduismus*, 4. Aufl. München 2017
Strauß und Torney, Victor von, *Lao-tse's Taò-tĕ-kīng*, Leipzig 1870
Strauß und Torney, Victor von, *Der altägyptische Götterglaube I. Die altägyptischen Götter und Göttersagen*, Heidelberg 1889; *II. Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens*, Heidelberg 1891
Stroumsa, Guy G., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005 (dt. *Das Ende des Opferkults*, Berlin 2011)
Stuart-Glennie, John Stuart, *In the Morningland: The Law of the Origin and Transformation of Christianity* I. *The New Philosophy and History*, London 1873; unter dem Titel *Isis & Osiris or The Origin of Christianity as a Verification of the Ultimate Law of History* 1878 nachgedruckt
Stuart-Glennie, John Stuart, «The Traditions of the Archaian White Races», in: *Transactions of the Royal Historical Society*, New Series 4, 1889, S. 303–348
Stuart-Glennie, John Stuart, «The General Historical Laws, the Anthropological Bases of a Science of Socialisation», in: *Sociological Papers 1905 II*, hg. v. Francis Galton, London 1906, S. 255–265
Stuurman, Siep, «Cosmopolitan Egalitarianism in the Enlightenment: Anquetil Duperron on India and America», in: *Journal of the History of Ideas* 68.2, 2007, S. 255–278
Sundermeier, Theo, *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, Gütersloh 1992
Sundermeier, Theo, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996
Sundermeier, Theo, *Was ist Religion? Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999
Taylor, Charles, «What was the Axial Revolution?», in: Robert Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, London 2012, S. 30–46
Thapar, Romila, «Ethics, Religion and Social Protest in the First Millennium B. C. in Northern India», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 119–132
Toynbee, Arnold, *A Study of History*, Bd. VII, London 1954
Trawny, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt a. M. 2014
Valensi, Lucette, «Eloge de l'orient, éloge de l'orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil Duperron», in: *Revue de l'histoire des religions* 212.4, 1995, S. 419–452
Voegelin, Eric, «Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien», in: Zeitschrift für öffentliches Recht 11.1, 1931, S. 89–109
Voegelin, Eric, *Die politischen Religionen*, Wien 1938
Voegelin, Eric, *Order and History I. Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956
Voegelin, Eric, *Order and History II. The World of the Polis*, Baton Rouge 1957

Voegelin, Eric, *Order and History III. Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1957
Voegelin, Eric, *Order and History IV. The Ecumenic Age*, Baton Rouge 1974
Voegelin, Eric, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966
Voegelin, Eric, *Autobiographische Reflexionen*, München 1994
Voegelin, Eric, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien / New York 1997
Voegelin, Eric, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München 1999
Voegelin, Eric, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 2004
Voltaire, *Essay sur l'histoire générale*, 1756
Wagner, Andreas (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin / New York 2006
Walter, Uwe, «Unser Altertum zu finden». Alfred Heuß' Kieler Antrittsvorlesung «Begriff und Gegenstand der Alten Geschichte» von 1949, in: *Klio* 92, 2010, S. 462–489
Weber, Alfred, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden 1935
Weber, Alfred, *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburg 1945. Das Vorwort stammt vom Februar 1945. 2. Aufl. Hamburg 1946
Weber, Alfred, *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburg 1943
Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920
Weber, Max, «Wissenschaft als Beruf, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes Winckelmann, 6. Aufl. Tübingen 1985
Weil, Eric, «What is a Breakthrough in History», in: *Daedalus* 104.2, 1975, S. 21–36
Wenschkewitz, Hans, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932
Zandee, Jan, «Das Schöpferwort im Alten Ägypten», in: *Verbum. Essays on some Aspects of the Religious Function of Words*. Festschrift H. E. Obbink, Utrecht 1964, S. 33–64
Zarndt, Heinz, «Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch», in: Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, in: Karl Jaspers Gesamtausgabe Bd. I/13, Basel 2016, S. 519–556

REGISTER

Abendland, christliches 71, 116, 118, 175–178, 183, 186, 199 ff., 208, 236, 281, 283, 287, 298
Abgrenzung 15, 191
Adoniskult (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 62
Agathos Daimon *siehe* Ahura Mazda
Ägypten 20, 24 f., 32, 39, 46 f., 51 f., 56 ff., 61, 63–73, 75 f., 79–95, 98 f., 107, 120, 132 ff., 142, 144, 148 f., 159 ff., 163 f., 167, 191 f., 194 ff., 202, 211, 214, 216, 218 f., 223, 238, 245, 247, 258, 260 f., 263, 277–280, 283, 286 ff., 293, 309
Ägyptologie 43, 47, 69, 89, 95, 120, 202, 222, 248, 277, 290
Ahnenkult 83
Ahura Mazda 35, 91, 99
Akkomodationslehre 103
Albertus Magnus 246
Alexander der Große 87, 104, 144, 243
All-Einheit 37 f., 138, 300
Altorientalistik 248
Amos 289, 316
Analogie 44 ff., 48 ff., 53, 55, 68, 193
– interkulturelle 45
Analogiedenken 288
Analogien, strukturelle 81
Anaxagoras 113, 136 f.
Andres, Stefan 174, 311
Animismus 147
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe 13 f., 20, 22–25, 27–45, 53 ff., 61, 74, 76, 80 f., 90 f., 110, 112, 116 ff., 124, 130 f., 144 f., 151, 165, 167 f., 173 f., 180, 182, 197 f., 228, 235, 237, 241, 243, 258, 282 ff., 299 f., 303
Anthropologie, strukturale 246
Apokalyptik *siehe auch* Weltgericht 78, 92, 195, 234, 319
Apollon 350
App, Urs 28, 37, 299
Arabien 86, 107, 113
Arendt, Hannah 114, 169, 177 ff., 203, 311
Aristoteles 113, 137, 241, 273, 291
Aspektive 278
Assmann, Aleida 11, 15, 79, 174, 184 f., 189, 191, 203, 206 f., 215, 228, 245, 257, 290, 312
Assyrien 20, 61, 79, 87, 106, 214, 256
Äthiopien 86 f.
Aufklärung 35, 41, 83, 99, 103, 116, 132, 134, 146, 152, 155, 232, 234, 253, 282
Augustinus 78, 118, 169, 181, 241, 245 f., 249, 252 ff., 321
Ausbruch, geistiger (Eric Voegelin) 228, 236 f., 239–242
Auslegungskultur 292
Avesta 39 f.
Axialität 187, 189 f., 195, 265, 273

Babylonien 20, 61, 65, 79, 91, 161, 192, 202, 211, 261
Bachofen, Johann Jakob 154, 157
Bacon, Francis 103, 108, 113, 146
Baktrien 80 f., 83 ff., 91 f., 304
Bassermann, Friedrich Daniel 82, 304
Beierwaltes, Werner 194
Bellah, Robert N. 267–279, 297, 322

Berger, Peter 247
Bergson, Henri 152, 236
Bewusstheit 58, 62, 190, 228, 245, 251
Bewusstsein 57, 60, 68, 70, 77 f., 112, 187, 190, 216 f.
– von Epochen 241
– historisches 226
– von Menschheit, universelles 240 f.
– moralisches 143
– religiöses 123
Bewusstseinsgeschichte 23, 217
Bewusstseinsstrukturen, universalistische 277
Bewusstseinsstufe, kindliche 277 f.
Bibel 15, 29, 34, 65, 72, 79, 94, 147, 160, 163, 176, 180, 191, 213, 218 f.
Bilderverbot 192 f.
Blake, William 212, 316
Blumenbach, Johann Friedrich 105, 115
Blumenberg, Hans 219
Boisserée, Melchior 97
Boisserée, Sulpiz 97
Bopp, Franz 40, 307
Bossuet, Jacques Bénigne 250, 282
Bouvet, Joachim 44
Braudel, Fernand 110
Breasted, James H. 212 f.
Brentano, Clemens 97
Brogsitter, Karl Otto 203
Bruch 15, 17, 109
Brugsch, Heinrich 120
Brunner-Traut, Emma 277 ff.
Buber, Martin 146, 256
Buckle, Henry Thomas 142 ff., 309
Buddha 13, 18, 20, 32, 60, 80, 109 f., 112, 122, 143, 153, 160, 175, 184, 205, 211, 214 f., 236–239, 269, 276 f., 291, 309, 314, 322
Buddhismus 53, 59 f., 121, 123, 149, 156, 180, 195, 213 f., 216, 220, 225, 263, 270, 291
Bundestheologie 289
Burckhardt, Jacob 96, 100 f., 148, 305
Burnouf, Eugène 40, 81, 307
Bürokratie 73

Campion de Tersan, Charles-Philippe (Abbé) 42
Carlyle, Thomas 111
Casaubon, Isaac 77
Cassirer, Ernst 19, 246
Chaldäer 87
Champollion, Jean-François 30, 43, 55, 67, 81
Chaos 53
Chateaubriand, François-René Vicomte de 29
Cherbury, Herbert von 33
China 16, 20, 23, 32 f., 42 ff., 46, 49–53, 55–61, 64, 70–73, 76, 80 f., 83 f., 94, 107, 109 f., 117 f., 122–129, 131 f., 137, 143, 149, 151, 153, 156, 159, 161, 171, 175 ff., 183, 186, 199, 201 f., 207 f., 220 f., 225, 227, 233, 236, 239 ff., 249, 251, 253, 258, 263, 269, 277, 280, 288, 291, 293
Chomsky, Noam 219
Christentum 14 f., 39, 44, 85, 99, 108, 124, 139, 142, 150, 175, 181, 195, 212, 214, 233, 250 f., 253, 270, 280
Christus 14, 112, 133, 182, 216, 237, 239 f., 253, 276
Clemens von Alexandria 51, 101
Comte, Auguste 143, 145, 147, 149 f., 232
Corpus Hermeticum 77, 82, 93, 287
Cyrus *siehe* Kyros

Dao 45–48, 51, 125–131, 137, 301, 322
Daodejing 76, 120–131, 292
Daoismus 18, 52 f., 156, 213, 216, 225, 263, 270, 291
Dara Schikoh 36, 39, 300
Delitzsch, Franz 126
Demokritos 112
Denken des Einen *siehe auch* Henologie 194

Denkform, dogmatische 224
Denkmal memphytischer Theologie 47, 90
Description de l'Egypte 65
Diffusion, kulturelle (Pierre Abel Rémusat) 319
Diodor 34 f., 88
Diskurse, empraktische und metapraktische (Jan Assmann) 262
Diskursethik, universalistische 217
Dogmatisierung 226
Donald, Merlin 273 ff.
Drei-Phasen-Gesetz 144–147, 151
Drei-Reiche-Lehre (Joachim von Fiore) 234
Droysen, Johann Gustav 100
Dualismus
– von Leib und Seele 138
– transzendenter (Robert N. Bellah) 269
– zoroastrischer 92
Durchbruch, geistiger 14, 18, 34, 41, 56, 62 f., 75 f., 80, 82, 94, 111, 122, 147, 154, 160, 182 f., 215 f., 218–221, 228, 233, 236, 243, 251, 254, 259 f., 282 ff., 288, 291 f.

Einheit 75 f., 101, 119, 124, 133, 168, 207
– äußere und innere Welt (Lewis Mumford) 211
– Geschichte 178, 207, 209
– Gott und Welt im Alten Ägypten (Eduard Maximilian Röth) 145
– Menschengeist (Ernst von Lasaulx) 110
– Menschheit 139, 207, 209, 243
– Persien 61
Eisenstadt, Shmuel N. 10, 21, 84, 179, 221, 254–267, 285, 287, 312, 322
Eliade, Mircea 165
Eliot, T. S. 232
Elite, religiöse (Robert N. Bellah) 270 f.
Emanation 38, 52, 287
Empedokles 85, 136
Engels, Friedrich 146
Entsakralisierung der Herrschaft (Jürgen Habermas) 227, 287 f.
Epochen(schwelle) 13, 15, 19, 21, 31, 34, 44, 53, 55, 77, 111 f., 116 f., 124, 135, 143, 145, 147, 149 f., 155, 158, 184, 199, 217, 227 f., 236, 239, 241, 280
Erdheim, Mario 74
Erfahrung (von Ordnung: Eric Voegelin) 247 f.
Erikson, Erik 145
Erinnerung 74, 77, 158, 187, 189, 206, 265
Erlösungsreligionen 15, 175, 195, 221, 268 f., 313
Erzählungen, mythische 225
Eschatologie 86, 92, 197
Ethik 27, 214 f.
Etymographie 129
Etymologie 105 f.
Eudoxos 46
Europa 13 ff., 24 f., 30, 36 f., 41, 55, 103 f., 107, 109, 115 f., 131, 141, 150, 161, 173–176, 198–201, 205, 241, 283, 298, 324
Eusebius von Caesarea 46, 117
Evolution 55 f., 58, 94, 147, 149, 156, 182, 276
– Bewusstsein 273, 277
– moralisches Bewusstsein 145, 149
– biologische 271
– Geschichte (Antoine Fabre d'Olivet) 238
– kulturelle (Robert N. Bellah) 269, 272 ff., 323
– menschlicher Geist 143
– moralische 277
– religiöse 193, 277
– religiöse (Robert N. Bellah) 267, 272
– soziale (Robert N. Bellah) 267 f.
Evolutionismus 282
Exegese 139, 167, 291, 293

Existenz
– Martin Heidegger 78
– Karl Jaspers 184 ff., 208, 228, 244, 289
– Eric Voegelin 244
Exkarnation 191

Fabre d'Olivet, Antoine 237–240
Fagius, Paul 45, 301
Ferguson, Adam 146
Ficino, Marsilio 35
Filliozat, P.-S. 29
Frankfort, Henri 167, 248
Freiheit 57 f., 70, 76, 99, 142, 228, 245, 277
– Individuum 109
Freud, Sigmund 18, 63, 147, 220, 319

Gadamer, Hans-Georg 78, 114, 205 f.
Gans, Eduard 55
Gebot, erstes 217 f., 227, 254
Gebser, Jean 9, 165
Gedächtnis, kollektives 57
Gedächtnisstruktur 293
Gegenseitigkeit 214 f.
Geist 110, 113, 143, 187
– Ägypten 66, 90
– Griechenland 66, 69 f.
– (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 60, 62 f., 66, 69, 71, 75, 101
– Persien 69 f.
Generationenwechsel 79
Genies 32, 34, 44, 55, 110–113, 122, 151, 167, 182, 221, 239, 299
Gerechtigkeit 21, 130 f., 193, 211 f., 215, 224, 234
Geschichte 19, 228
– Einfluss der Moral 142 f.
Geschichtsbewusstsein, Geschichtsbewusstheit 77 ff., 196 f.
Geschichtsbild, christliches 282
Geschichtserinnerung 79
Geschichtsphilosophie 23, 75 ff., 96 f., 100 ff., 116, 143 f., 162, 181, 184, 186 f., 234, 237, 250 ff., 254, 318
– (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 55 f., 75, 77 f.
– (Eric Voegelin) 249 f., 252, 254
Geschichtsschreibung 56 f., 158
Geschichtstheologie (Eric Voegelin) 251 f.
Geschichtstheorie, henologische (Jens Halfwassen) 208
Geschichtsverständnis, lineares 249
Gesellschaft, aggregierte (Emma Brunner-Traut) 278
Gesellschaften
– heiße/kalte (Claude Lévi-Strauss) 157 f.
– konkrete (Eric Voegelin) 242 f.
– kosmologische 247
– Struktur 154
Gesetzgebung 34 f., 44, 63, 76, 99
Gesetzmäßigkeit, kosmische 227
Gestirne, Einfluss (Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron) 38
Geviert (Eric Voegelin) *siehe* Vierer-Struktur
Gförer, August Friedrich 110
Gleichheit 76
Gleichwertigkeit aller Kulturen (Egalitarismus) 36, 39, 41, 94
Gleichzeitigkeit 34, 36, 39, 42, 53, 55, 75, 78, 80 f., 101, 109 f., 114, 116–119, 133, 136, 148, 153, 159, 167, 198 f., 203 f., 206, 212 f., 225, 236, 239, 243, 245, 263, 282, 291 ff.
– vertikale 114, 204, 206, 312,
Globalisierung, geistige 34, 184
Gloy, Karen 324
Gnosis (Eric Voegelin) 232 ff., 310, 318 f.
Goethe, Johann Wolfgang von 48, 101, 114, 166, 241, 287, 306
Goldene Regel 214 ff.
Goody, Jack 265
Görres, Joseph 97, 114

Gott 18, 60, 85, 112, 118, 121 f., 124, 130, 132 ff., 137, 182, 190, 192 f., 215, 221, 227, 230, 233, 243 f., 247, 252 f., 288
Gottesidee, Israel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 62
Gottheit, allumfassende 69, 84, 137
Göttliche Präsenz (Eduard Röth) 89
Grenzsituation 184 f., 208
Griechenland 16, 20, 24, 31, 40, 44, 51 ff., 58, 65, 69 ff., 80 ff., 84 ff., 88 ff., 93 f., 99, 106–109 f., 113, 120 ff., 137, 144, 148 f., 153, 156, 159 f., 167, 177, 180, 190 f., 194, 196, 199, 207, 213 f., 220, 225, 227, 233, 236, 244 f., 247, 249 ff., 254, 258, 263, 269, 276 f., 280, 283, 293, 298, 312, 322

Habermas, Jürgen 16 f., 145, 204, 215–227, 253 f., 276 f., 282, 284 f., 317
Halfwassen, Jens 127, 194, 208
Halton, Eugene 141, 149
Handeln, kollektives 57
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 21, 55–76, 79, 94, 97, 100 ff., 107, 109 f., 143, 149, 151, 155, 158, 174 f., 182, 204, 207, 232, 241, 276 f., 287, 303, 319
Heidegger, Martin 78, 106, 185
Heidentum 15, 290
Heilsgeschichte *siehe auch* historia sacra 17, 223 f., 234, 245, 249 f., 317
Heilslehren, ideologische 233 f.
Hekataios von Abdera 35
Henkel, Michael 231
Henologie *siehe auch* Denken des Einen 49, 127, 194
– abendländische 287
– altägyptische 287
Henrich, Dieter 184
Heraklit 85, 113, 121, 136 ff., 195, 236, 320
Herder, Johann Gottfried 31, 45, 114, 282, 287
Hermeneutik des Fremden 202
Hermes Trismegistos 35, 49, 73
Herodot 62, 65, 196
Hersch, Jeanne 170
Hesiod 289, 316
Heuristik, kulturanalytische 283, 285
Heuß, Alfred 189, 280
Hieroglyphen 30 f., 43, 55, 64, 67 ff., 76, 81, 88 f.
Himmelsglaube 132 f.
Hinduismus 53, 214, 270
Historia sacra *siehe auch* Heilsgeschichte 17, 101, 112, 118, 224, 234, 245, 249
Historismus 282
Hobbes, Thomas 276
Hochkultur 20, 24, 73, 148, 154 ff., 161, 181, 186, 201 f., 220, 222, 224, 245, 251, 260, 263, 268, 275, 277
Höchstes Wesen 33, 38, 46, 88 f., 91, 133 f., 194
Hölscher, Lucian 117
Homer 52, 113 f., 136, 175, 291
Hornung, Erik 120, 134
Huet, Pierre-Daniel 45
Humanismus 116
– kosmopolitischer 281 ff.
– universalistischer 103
Humanistische Ethik 23
Hume, David 132, 143, 145
Hybridisierung, kulturelle 160
Hyde, Thomas 45
Hyksos 86 f., 93 f., 107

Iao (Jahwe) 35, 51, 126 f., 131, 137, 163
Ideen-Expansion 34, 44, 53
Idiovariation (Alfred Weber) 156, 158 ff., 163
Immanenz 17, 222 f., 233, 260
Indien 16, 20, 23 ff., 27 ff., 32, 37, 39–42, 53, 56, 58–62, 64 f., 70–73, 80 f., 83 f., 91, 106–109, 113, 121, 138, 143, 149, 153, 156, 159 ff., 175 ff., 183, 199, 201 f., 207 f., 220 f., 225, 236, 239,

241, 249, 251, 253, 258, 263, 269, 277, 280, 291, 298 f., 304
Individualismus 27, 57, 62, 70 f., 215, 226, 229 f., 247, 317
Indoeuropäische Sprachfamilie 86 f.
Indologie 81
Indus-Kultur 73
Institutionen, neue (Shmuel N. Eisenstadt) 260
Intellektuelle, autonome 260 ff.
Iranistik 30, 43, 81, 95
Islam 18, 85, 93, 107 f., 139, 150, 195, 200, 214, 270, 288
Israel 16, 32, 39, 54, 56, 61–65, 70 f., 79, 81, 121, 137, 140, 159, 163 f., 199, 220 f., 225, 227, 236, 243 ff., 247, 249 ff., 254, 256, 258, 263, 269, 276, 283, 289

Jablonski, Paul Ernst 88
Jahwe *siehe* Iao
Jahwismus (John Stuart Stuart-Glennie) 149 f.
Jainismus 156, 213 f.
Jamblich 82, 88 f., 287
Jansenismus 27, 29, 299
Japan 288
Jaspers, Karl 9 f., 14 f., 18, 20, 22–26, 31, 34, 36 f., 53, 55 f., 70 f., 74 ff., 96, 101, 111, 114, 116 ff., 124, 127, 141, 145, 147, 152 f., 159–162, 165–228, 233, 235 ff., 239–244, 247, 249–258, 262, 267, 269, 272–277, 279–287, 289 f., 292 f., 298, 310 f., 314 f., 318 ff.
Jellinek, Georg 257
Jeremia 13
Jerusalem 14, 21, 24, 79, 99, 104, 107, 121, 126, 226, 256, 290
Jesus *siehe* Christus
Jesaja 13, 18, 121, 126 f., 144, 184, 289, 291
Joachim von Fiore 146
Joas, Hans 14, 21, 213, 233, 271, 273, 297, 308
Jones, William 24, 30, 40, 307
Jordheim, Helge 117
Joyce, James (Stephen Dedalus) 161
Judentum 82, 85, 95, 99, 107 ff., 126 f., 133, 153, 156, 159 f., 162 ff., 193, 195, 214, 220, 239, 257 f., 270, 319
Julien, Stanislas 81, 121, 125–128
Jullien, François 312

Kanon, buddhistischer 292
Kanonisierung 291 ff.
Kant, Immanuel 143, 169, 282
Karthago 104
Kausalität, geistig-moralische 143
Kelsen, Hans 229, 231
Kermani, Navid 293
Keyserling, Hermann Graf 181
Kieffer, Jean Luc 300
Klages, Ludwig 154
Kleanthes 46
Kleuker, Johann Friedrich 31
Koebner, Richard 256
Koether, Alfons 101
Kohlberg, Lawrence 109, 145, 285
Kohlberg-Habermas-These 109
Kollektivität 57
Kolonialismus 174, 282, 300
Kommunikation 44 f., 53, 71, 76, 81, 124, 131 f., 135, 162, 168, 172 f., 183 f., 201, 203, 207 f., 216, 253
– grenzenlose (Karl Jaspers) 282 f.
Komparatistik (Eric Voegelin) 250 f.
Konfuzius 13, 18, 20, 32 f., 36, 44, 49, 53 f., 76, 80, 109 f., 116, 121, 130, 137, 143, 153, 160, 173, 175, 184, 205, 211, 213–216, 236 f., 239, 252, 276, 282, 291, 309, 314, 322
Konfuzianismus 149, 156, 213 f., 220, 225, 263, 291 f.
Konsubstantialität (Eric Voegelin) 246
Kontaktgürtel (China bis Griechenland) 155, 159
Kontinuität 17, 89 f., 95, 99, 134, 139 f., 172, 195, 206, 279, 288

Kopernikanische Wende 85, 143
Koran 292 f.
Koselleck, Reinhart 23, 78 f., 117, 199, 272, 298
Kosmogonie 49, 88, 132, 194 f., 223
– ägyptische 195, 219, 288
Kosmotheismus 17, 83, 85 f., 92, 95, 150
Kreativität 122
Kreta 35, 87
Krings, Hermann 246
Kristallisation (Shmuel N. Eisenstadt) 260
Kühn, Herbert 166
Kultreform 33
Kultur 23, 32 f., 41, 45, 76, 82, 90, 107, 187, 189, 198, 219, 242, 257, 265, 280, 285
Kulturanalyse, komparatistische 265
Kulturelles Feld 33, 44 f., 54, 56, 199
Kulturelles Gedächtnis 10, 14, 25, 57, 72, 105, 113 f., 154, 187 ff., 206, 260, 265, 275, 280 f., 290–293
Kulturen, axiale 285
– kalte *siehe auch* Gesellschaften 196
Kulturkomparatistik 76
Kulturkreis 18, 23, 33, 76, 94, 102, 161, 186, 245
Kulturkreislehre (Wilhelm Schmidt) 166
Kulturmorphologie 76, 102
Kulturphilosophie 9 f., 288
– (Georg Wilhelm Friedrich) Hegel 76
Kultursoziologie 153, 159, 162, 228, 255 ff., 263
Kulturtheorie, katholische 45
Kyros 110

Laktanz 99 f.
Laotse 13, 20, 43–46, 49, 51–55, 61, 76, 121–127, 130 ff., 137, 153, 160, 175, 236 f., 239, 276, 291, 301, 316, 320, 322
Lasaulx, Ernst von 23, 96–119, 121 f., 124, 135, 144, 148, 154, 168, 174, 181, 200, 204, 208, 252 f., 273, 305 f.
Lassaulx, Johann Claudius von 96
Latein 37, 40, 43, 65, 93, 106
Lauchert, Friedrich 81 f.
Lebensaggregierung 154
Lebensalter-Metaphorik 102 f., 151, 277, 285
Lebenswelt, immanente 223
Leibniz, Gottfried Wilhelm 112 f.
Leib-Seele-Kontinuum 190
Lepsius, Carl Richard 81
Lévi-Strauss, Claude 157 f., 196, 219, 246
Licht 91
– Persien 60 ff., 70
Linearisierung der Zeit 158
Logos (*logos*) 15 ff., 46 ff., 83, 136 ff., 190 f., 222, 227, 251, 290, 312
– (Eric Voegelin) 244
Longue durée 110
Lotman, Juri 189
Löwith, Karl 15, 165, 234
Luckmann, Thomas 247
Ludwig I., bayerischer König 97
Ludwig II., bayerischer König 97
Luhmann, Niklas 147
Lykurg 31, 35, 99, 239
Lyotard, Jean François 18

Ma'at 49, 215, 219, 224, 290
Magie 17, 288
Magismus, primitiver (Alfred Weber) 157 f.
Makrokosmos 49, 287
Makroperiodizität 151
Mann, Thomas 17, 19, 96, 113, 186, 218, 279, 281 f., 284
Männer, große *siehe* Genies
Marx, Karl 146, 207, 232, 319
Maschke, Günter 100, 305
Maspero, Gaston 120

Matriarchat 157
Mayer, Gertrud 169
Mendieta, Eduardo 226
Menes (Menas, Mnevis) 31, 34 f.
Menschenbild, universalistisches (Robert N. Bellah) 270
Menschenrechte 131, 218, 234, 283
Menschentum 124, 280 f.
Menschheit 102 f., 108 ff., 112, 116 ff., 121, 123 f., 129, 133, 171, 178, 189, 208, 249
Menschheit, globalisierte 280 f., 283
– (Eric Voegelin) 241–244
Menschheitsgeist 116
Mesopotamien 24 f., 58, 61, 72 f., 107, 131, 148, 218 f., 245, 247, 258, 263, 283, 286, 293
Metaphysik 15, 18, 22, 117, 147, 225, 232 f., 254, 288 f.
– griechische 287, 290
Metzler, Dieter 14, 21
Meyer, Eduard 231, 254, 280
Mikrokosmos 49, 287
Mikroperiodizität 151
Minos 35, 99
Mitscherlich, Alexander 210
Mittelmeerkulturen 23, 56, 245
Modernisierungsdynamik 198 f.
Modernisierungstheorie 16, 198, 228, 255 f., 264, 274, 282, 284, 290 f.
Modernität 198, 205, 231
Mohammed 100, 112, 240
Momigliano, Arnaldo 20 f., 241, 298
Monade 52
Monismus 134, 195, 221
– spinozistischer 134
Monotheismus 15 ff., 22, 25, 38, 85, 92, 99, 108, 120, 123, 132, 147, 211, 215, 218, 220, 225, 247, 254, 273, 287–290, 300
– esoterischer (Altes Ägypten) 134
Montaigne, Michel de 29
Montez, Lola 97
Moral 32 f., 58, 63, 121, 131, 142–147, 149, 151, 185, 215, 226 f., 286–288
– postkonventionelle 27, 285 f.
– universalistische 226
Moralbewusstsein 145, 151
Moral Revolution (John Stuart Stuart-Glennie) 145, 147, 149, 151
Moralgesetze 33
Morgan, Henry Lewis 146
Morris, Ian 213–216
Mose 34 f., 45, 52, 63, 98, 100, 112, 147 f., 192, 237, 239 f., 276, 319
Mosheim, Johann Lorenz von 53
Motive, axiale 286
Mumford, Lewis 149, 209–213, 220
Mumtaz Mahal 36
Mysterium 18
– des Seins 246
Mythische Theorie 19
Mythisches Denken 192
Mythologie 124, 136, 281
Mythos 15–19, 25, 83, 118, 136, 164, 190 ff., 196, 218 f., 222, 225 ff., 243, 245, 251, 290, 305, 312
– kosmologischer (Eric Voegelin) 243 ff., 249, 251

Napoleon I., Kaiser der Franzosen 40, 65
Nation 124
– innere Energie (Ernst von Lasaulx) 115
Natur 32, 44, 60, 81, 83, 101, 111 f., 121, 124, 131, 150, 158, 187
– (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 60, 62, 70
– Persien 61, 70
Naturalisierung (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 74
Naudé, Gabriel 35, 99, 306
Naville, Edouard 120
Nestle, Wilhelm (Vom Mythos zum Logos) 16, 245

Neuplatonismus 53, 82, 95, 119, 287
Neuwirth, Angelika 292 f.
Nietzsche, Friedrich 96, 115, 189, 212, 320
Nil 68 f., 86
Noachidische Völkertafel 104, 108
Noah 45
Nomosdenken 227
Numa, sagenhafter König von Rom 98 ff., 109
Nun, ägyptischer Urgott 132

Oberflächenstruktur (Jürgen Habermas) 218 ff., 222, 226
Offenbarung 15, 35, 83, 98, 101 f., 112, 123 f., 163, 181 f., 183, 218, 233, 258, 288
Ontogenese 151
Opferkult 17, 193
Orakel, chaldäische 30, 40
Ordnung
– allumfassende kosmische (Eric Voegelin) 244
– kosmische 158
– kosmisch-göttliche 249
– menschliche 158
– Struktur der (Eric Voegelin) 246 f., 250
– transzendent-göttliche 249
Ordo-Konzept 246
Organisation, politische 20
Orientalistik 39 f., 45, 56, 81, 202
Origenes 46, 301
Orpheus 112, 238 f.
Orthodoxie 226
Orwell, George 197
Otto, Rudolf 135–140, 215, 234
Oupnek'hat 39, 53, 303

Palästina 20, 86 f., 142, 256
Pantheismus 58 f., 93, 95, 99, 101, 107 f., 119 f., 122, 134, 137, 253, 287
Panzoismus *siehe* Kosmotheismus 150
Parallelen, west-östliche 135, 175 f., 181, 199, 239 ff., 243, 257, 263, 289
Parallelgeschichte (Eric Voegelin) 249
Parallelismus 102, 136–139, 168
Parmenides 13, 113, 121, 136, 138, 224, 291
Parsismus 28 f., 40, 91, 138, 164
Parsons, Talcott 267
Patriarchat 157, 238
Peetz, Siegbert 101
Peirce, Charles Sanders 149
Persien 16 f., 20, 23 ff., 28–32, 37–40, 42, 52 f., 56, 60 ff., 64 f., 69 ff., 82, 84, 87, 91–94, 99, 105, 109 f., 113, 121, 144, 149, 156, 159 f., 186, 202, 220, 225, 236, 239, 291, 304
Perspektive
– eurozentrische 282
– evolutionstheoretische 279
– heilsgeschichtliche 282
Pherekydes 13, 32 f., 35 f., 44, 54, 76, 116, 282
Philister 86 f., 93
Philosophie 9, 21, 36, 38 f., 43 f., 46, 53, 76, 82, 84, 86, 89 f., 92–95, 99, 106, 109, 113, 123, 144, 154, 168, 172 f., 179, 183 f., 190, 194 f., 201, 204, 218, 220 f., 224, 229 f., 232, 237, 243 ff., 247, 251, 276, 287, 290 f.
– chinesische 43, 53, 172, 201, 289, 319
– griechische 22, 32, 82, 94, 109, 191, 213, 220 f., 247, 289, 319
– indische 41
– politische (Voegelin) 236
Phönizier 86 f., 93
Phylogenese 113, 145, 151, 209, 276 f.
Piaget, Jean 109, 145, 276, 285
Platon 15, 39, 43, 46, 49, 52 f., 54, 82, 113 f., 137, 142, 169, 232, 241, 269, 275, 291, 301, 307
Plotin 101
Plurigenesie (Johann Gottfried Herder) 282

Plutarch 47, 76, 82, 191
Polygenesie der Kulturen 45
Polytheismus 15 ff., 85, 107 f., 132 f., 137, 147
Postkolonialismus 40
Postkonventionelles Denken 285 f.
Priesterstand, professioneller 84
Primärkulturen 150, 155 f., 162 f.
Propheten, biblische 17, 20, 32, 92, 109, 153, 160, 163, 175, 180, 193, 221, 236 f., 260 f., 269, 273, 276 f., 289, 293
Proselytismus 44
Prozess, zivilisatorischer 154
Psammetichos I. 309
Pseudospeziation 162
Psychogonie 49
Pythagoras 32 f., 43, 46, 49, 52, 54, 85, 98, 110, 113, 121, 136 f., 144, 239

Ranke, Leopold von 100, 161, 305
Rask, Rasmus 40
Rassismus, biologischer 102 f.
Rationalisierung 16 f., 19, 199
Raum 81, 91
– geistiger 203 f.
Raum und Zeit 55, 91
Reflexivität, höhere 13, 58, 130, 190 f., 226, 275
Reinhold, Carl Leonhard 45
Reitervölker 154 f., 157, 159 ff.
Relativismus, linguistischer 106
Religion 14 ff., 28, 33 f., 58 f., 62, 76, 87, 91 f., 95, 98, 104, 108, 119, 124, 133, 135–138, 140, 147, 149 f., 154 f., 157, 163, 187, 193, 196, 211 f., 216, 224 f., 227, 238, 242, 250, 252, 268 ff., 272, 283, 305 f.
– ägyptische 68, 83, 94, 98, 132 f., 211, 270
– archaische, (Robert N. Bellah) 270, 275
– axiale 211, 275, 314
– «baktrische» 91
– chinesische 123 f.
– christliche 233
– geoffenbarte 133
– griechische 132, 269, 321
– historische (Robert N. Bellah) 269 ff., 273
– jüdische 62 f., 70, 99, 144, 163 f., 269, 289
– Konvergenzen (Rudolf Otto) 140, 215
– (Ernst von Lasaulx) 108 f., 111, 115
– orientalische 38
– Parallelen (Rudolf Otto) 140
– parsische 138
– persische 61
– primäre 150, 156, 162, 164
– (Eduard Maximilian Röth) 82–85
– sekundäre 140, 150, 156, 162, 164, 215 f., 225 f., 268 f.
– tribale (Robert N. Bellah) 268, 274 f.
– universale 33, 197
– vedische 263, 310
Religionsphilosophie 120
Religionssoziologie 198, 250, 255, 257
Religionsstifter 34 f., 44, 122, 269
Religionswissenschaft 23, 120, 135
Rémusat, Jean Pierre Abel 42–55, 61, 76, 81, 121, 123–126, 130 ff., 239 f., 301, 303, 319 f.
Revolte der Menschlichkeit (Lewis Mumford) 212
Revolution 32, 34, 39, 55 f., 112, 182, 210, 238, 263, 299
– kulturelle 272
– mentale 225
Riten 158, 225 f., 288
Roetz, Heiner 285
Römisches Reich 31 f., 44, 53, 71, 84, 99, 106, 109, 147 f., 151, 156, 159, 186, 240 f., 280
Röth, Eduard Maximilian 38, 80–96, 110, 119 f., 122, 134, 145, 159, 194, 221 ff., 252, 283, 304 f.

Rousseau, Jean-Jacques 276
Rüstow, Alexander 165 f., 310

Sacy, Sylvestre de 81
Sakralisierung von Recht und Moral 288
Sakralkönigtum 17, 216
Säkularisierung 15, 233 f.
Salin, Edgar 267
Salustios 49, 52
Sanskrit 29, 37, 39 f., 56, 105
Sattelzeit 23, 117 f., 199, 272
Schah Jahan 36
Scheler, Max 84
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 102, 287
Schinkel, Karl Friedrich 96
Schlözer, August Ludwig 117, 147 f., 150 f.
Schluchter, Wolfgang 257 f.
Schmidt, Wilhelm 132, 166
Schmitt, Carl 185, 227, 233, 242, 253, 276, 321
Schopenhauer, Arthur 37 ff., 61, 303
Schöpfergeist 89 f.
Schöpfergott, welttranszendenter 150
Schöpfung 38, 90 f., 219, 234
Schrift 20, 22, 30, 148, 155, 158, 196, 265, 275, 283, 291, 293
– Ägypten 66 f., 72 f.
– China 122, 129
– (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 56 ff., 61, 68, 71–77
Schriftkultur 81
Schütz, Alfred 247
Schwartz, Benjamin 258 f., 262, 264 f., 285, 287, 322
Schwingung (Ernst von Lasaulx) 110 f., 117 f., 124, 151, 216
– Menschheitsbewusstsein 124
Seele 49, 52, 111 ff., 215
– Unsterblichkeit 32 f.
Seinssprung (Eric Voegelin) 242, 247, 249, 254
Sekundärkulturen 150, 155 ff., 162
Sekundärschichtung 158 f.
Semiotik, kulturelle 248
Semiten 106 f.
Shils, Edward 256, 263 f., 267, 322
Simmel, Georg 318
Sinologie 42 f., 120 f., 125, 240, 258
Snell, Bruno 167, 248
Solon 31, 35, 100, 110
Sonne 68 f.
Sonnengott 133 f.
Sonnentheologie, ägyptische 134
Sozialkonstruktivismus 247
Sozialstruktur (Robert N. Bellah) 268
Spann, Othmar 229 ff., 318
Spannung (Shmuel N. Eisenstadt) 259 f.
Spätantike 292
Spekulation 80–86, 305
– abendländische 80, 82
– ägyptische 80, 82, 87, 90 f., 93, 134, 194 f., 289
– frühgriechische 85, 134, 194
– kosmogonische 219, 221, 289
– mesopotamische 289
– metaphysische 232
– mythische 190
– religiöse 84
Spencer, John 45, 98
Spengler, Oswald 9, 76, 102, 116, 185, 207
Sphinx (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 65 f., 76
Spinoza, Baruch de 38, 113, 223, 287
Sprache 30, 105 f., 122, 124, 129, 133
Sprachphilosophie 105 f.
Staat 81, 111, 155, 158, 196, 287 f.
– (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 56–59, 61, 71–77
Staatsbildung
– (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 63
– (Alfred Weber) 154

Staatsidee 57
Stadelmann, Rudolf 100
Stadtkönigtümer, levantinische 20 f.
Ständestaat 229
Stausberg, Michael 45
Sternberger, Dolf 152
Strabo 103
Strauss, Leo 227
Strauss, Victor von 96, 119–135, 168, 174, 181, 308
Stroumsa, Guy 292
Stuart-Glennie, John Stuart 19, 141–151, 167 f., 210, 212, 309, 314 f.
Subjekt, historisches 280
Sundermeier, Theo 150, 156, 195, 269
Symbiose von Mensch und Natur 154
Symbole
– (Robert N. Bellah) 267, 272
– (Eric Voegelin) 247 ff.
Symbolizität der Symbole 13
Symboltheorie, substantialistische 246
Synchronismus, weltumspannender 151
Synesios von Kyrene, Bischof 39
Syrien 51 f., 62, 70, 149, 283
System, orientalisches (Anquetil-Duperron) 38

Tao *siehe* Dao
Taubes, Jacob 234
Taylor, Charles 247
Technik, universale 16, 176, 199 f.
Teilhard de Chardin, Pierre 166
Tersan, Abbé de *siehe* Campion de Tersan
Tertullian 98, 301
Teufel 45
Theologie 28, 38, 46 f., 76, 82 ff., 103, 119 f., 127 f., 136, 180, 223, 232, 289 *siehe auch* Monotheismus
– ägyptische 89 f.
– negative 76, 131, 195
– politische 18, 253
Theorie der Politik (Eric Voegelin) 236
Theoriebildung 13, 275 f.
Thomas von Aquin 241, 246
Tiefenstruktur (Jürgen Habermas) 218–222, 226
Tillich, Paul 185, 267
Timaios von Lokros 49
Topoi, axiale 189–197, 263, 286
Totalitarismus (Eric Voegelin) 232, 234
Totengericht 211, 216, 270, 286
Toynbee, Arnold J. 166, 239 f., 319
Tradition 17, 39, 58, 122 f., 156, 191, 220, 260, 262, 292
– ägyptische 283
– (Aleida Assmann) 206
– (Edward Shils) 256, 263
– (Hans-Georg Gadamer) 205
– jüdisch-christliche 218
– Konfuzius, Laotse 160, 205
– mythisch-spekulative 190
– vedische 37
– (Max Weber, Karl Jaspers) 187 ff.
– zoroastrische 30
Transkulturelle Einheit 34
Transnational 103
Transzendentalismus 108
Transzendenz 17, 182, 184 f., 190, 195, 206, 222, 228, 233, 244, 259 f., 270, 287, 290
– (Shmuel N. Eisenstadt) 259
Transzendenzverlust (Eric Voegelin) 233
Triade 51, 53
Trinitätslehre 108
Troeltsch, Ernst 195, 257
Turmbau zu Babel 133
Tylor, Edward Burnett 144, 147
Tyros 104

Überlagerungstheorie 149 f., 155 f., 159 f., 163, 310
Übernatürliche Welt 38

Ultimatives Gesetz der Geschichte (Ultimate Law of History) 19, 143, 151, 159
Umgreifende, das (Karl Jaspers) 244 f., 251, 287, 320
Unbewusstheit 122
– (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 74 f.
Universalismus 13 f., 25, 28, 41, 116 f., 153
– (Othmar Spann) 229 f.
Universalität 198 f.
– raumzeitliche 205, 245
Universum 47–50, 53
Upanischaden 29, 36–40, 61, 113, 138, 140, 156, 175, 211, 236, 263, 293, 310, 315
Urgeist 88 f.
Urgott 46, 87–91, 93, 219, 223
Urlehre 38
Urmensch 112, 208
Urmonotheismus 123, 132
Uroffenbarung 28 f., 36
Urreligion 29, 36, 53, 119 f., 124, 129, 132 f., 135, 159
Ursprache 38
Ursprung 15, 45, 47, 52, 69, 121, 183, 194 f., 209
– der Geschichte 15, 58, 187
– der Moderne 198 f., 264
– des Christentums 142
Urtheologie 35, 39
Uspenskij, Boris Andrejewitsch 189

Valla, Lorenzo 77
Veden 29, 37, 113, 303
Vererbung 187 ff.
Vergangenheit, normative 280 ff., 292
Vergeistigung 192 f.
Vernunft 13, 45–53, 139, 184, 201, 203
Versöhnungsreligion 195
Verstehen, transkulturelles 183
Vico, Giambattista 101, 118
Vierer-Struktur (Gott, Mensch, Welt, Gesellschaft) 245 ff., 252
Voegelin Eric 21 f., 101, 165, 228–257, 267 f., 280 f., 285, 310, 318–321
Völkergemeinschaft (Immanuel Kant) 282
Volksgeist 57, 75 f., 103, 105, 110, 116
Volksglauben 15
Volksreligion 109
Voltaire 250, 282
Vorderer Orient 23, 33, 87, 94, 141, 153, 186, 199, 243, 247, 280
Vorgeschichte 155 f., 188 f., 275
Vorreligion (Rudolf Otto) 135 f., 215
Vorsokratiker 18, 289

Wahrheit 63 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), 177, 182 f., 207 f., 218 f., 224, 235 f., 239, 242, 247, 253, 292
Wandel, kultureller (Shmuel N. Eisenstadt) 264
Wanderungsbewegungen 19, 154, 157, 159 f.
Warburg, Aby 288
Weber, Alfred 18, 85, 88, 152–165, 168, 174, 181, 228, 231, 257, 262, 267, 298, 310
Weber, Marianne 257
Weber, Max 16, 18, 84, 152, 169, 176, 180, 185, 187, 193, 195, 198 f., 228, 231, 235, 250, 254–257, 264, 267, 269
Weil, Eric 258
Weisheit 258, 288
Weizsäcker, Viktor von 152
Weltbewusstsein 112
Weltbild 221–226
– ägyptisches 224, 287
– dualistisches 222 f.
– eurozentrisches 282
– kosmologisches 226
– mesopotamisches 224
– metaphysisches 225, 227
– monistisches 223

– religiöses 225, 227
– transzendentes 223
– (Eric Voegelin) 232
Weltentstehungslehren 34, 46 f., 87–92, 109, 219
Weltentzauberung 16 ff., 198, 244, 264
Weltganzes, teleologisch verfasstes 224
Weltgeist 57, 71, 75 f., 102, 110, 116 f.
Weltgericht *siehe auch* Apokalyptik 92, 175, 195
Weltgeschichte 14, 57, 74, 208
– Einteilung in drei Perioden 147 ff.
Weltlichkeit (Shmuel N. Eisenstadt) 259
Weltmodellierung, mythisch-narrative 219 ff.
Weltseele 52 f.
Weltverneinung (Robert N. Bellah) 269 f., 273
Weltzeitalter 36, 38
– synchronistisches 152 f., 156, 158–161, 168, 228, 259
Wende, axiale (Lewis Mumford) 210 ff., 315
Wenschkewitz, Hans 193
Werthierarchie (Eric Voegelin) 248
Wiederkehr der Religion 16
Wilhelm, Richard 47 f., 50
Winckelmann, Johann Joachim 24, 69
Wissenschaft, universale 16, 176, 199 f.
Wittgenstein, Ludwig 33, 170
Whitehead, Alfred North 291
Wort *siehe auch* Logos 46, 52

Xenophanes 13, 15, 113, 121, 136, 138, 144, 184, 289

Young, Thomas 67

Zalmoxis 35, 99
Zarathustra 13, 20, 28–35, 37, 40, 44 f., 54, 60, 76, 80, 90 f., 99, 109 f., 112, 116, 121 f., 140, 153, 159 f., 164, 175, 184, 211, 237, 239, 258, 276, 282, 291, 304, 309, 314
Zarndt, Heinz 179
Zeit 91
Zeitenwende 14 f.
Zeitgeist 101 ff., 110, 118
Zend-Avesta 13, 28 ff., 37, 39, 42, 53, 61, 65, 91 f., 118, 282, 293, 299, 303, 307
Zenon 46, 138
Zentralherrschaft 20
Zentralperspektive 243, 245, 254
Zervan 91
Zoroaster *siehe* Zarathustra
Zoroastrismus 13, 28 ff., 35, 80, 82, 87, 91 f., 94, 138, 143, 149, 159, 164, 196, 220, 225, 236, 263
Zweifel 258
Zwei-Welten-Theorie 269, 273, 287
Zyklisierung der Zeit, rituelle 158

Zum Buch

Um das 6. Jahrhundert v.Chr. traten in verschiedenen Kulturräumen der Welt Philosophen und Propheten auf, die das bisherige mythische Denken überwanden: Konfuzius und Laotse in China, Buddha in Indien, Zarathustra in Persien, die Propheten des Alten Israel und die Philosophen in Griechenland. Diese Zeit wurde von Karl Jaspers „Achsenzeit" genannt.
Jan Assmann beschreibt, wie Historiker und Philosophen seit der Aufklärung die erstaunliche Gleichzeitigkeit der Achsenzeit-Kulturen erklärt und in der Achsenzeit die geistigen Grundlagen der Moderne gesucht haben. Dabei bietet er tiefe Einblicke in die antiken Kulturen von China bis Ägypten und erklärt, warum wir bis heute mit den klassischen Texten leben können. Ein brillantes Buch über das Altertum und die lange Suche nach den Fundamenten der Moderne.

Über den Autor

Jan Assmann ist Professor em. für Ägyptologie an der Universität Heidelberg und Professor für allgemeine Kulturwissenschaft an der Universität Konstanz. Er wurde vielfach ausgezeichnet, u.a. mit dem Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa (2016), Karl-Jaspers-Preis (mit Aleida Assmann, 2017), Balzan Preis (mit Aleida Assmann, 2017) und dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (mit Aleida Assmann, 2018). Zu seinen bekanntesten und erfolgreichen Büchern, die teils in viele Sprachen übersetzt wurden, gehören „Das kulturelle Gedächtnis" (^{7}2013), „Ägypten. Eine Sinngeschichte" (^{4}2005), „Moses der Ägypter" (^{7}2011), „Tod und Jenseits im Alten Ägypten" (^{3}2010) sowie „Exodus. Die Revolution der Alten Welt" (^{3}2015).

Völkerschaften
Griechen
Slawen
Turkvölker
Koreaner
Van Lang
Sprach- und Kulturkreise
Indogermanen
Hamiten
Semiten
Chinesen
Austroasiaten
Kulturen der Achsenzeit
Persisches Reich
Chinesisches Reich
Nordsee
Ostsee
Schwarzes Meer
Mittelmeer
Kaspisches Meer
Aralsee
Balchaschsee
Baikalsee
Persischer Golf
Rotes Meer
Arabisches Meer
Golf von Bengalen
Gelbes Meer
Südchinesisches Meer
Ural
Don
Wolga
Ob
Jenisei
Lena
Amur
Indus
Ganges
Brahmaputra
Euphrat
Tigris
Nil
Mekong
Yangzi
Huang He
Wüste Gobi
Balten
Illyrer
Skythen
Sarmaten
Issedonen
Yuezhi
Türk-Mongolen
Tibeter
Burmesen
Thais
Inder
Araber
Nubier
Ägypter
Aramäer
Nabatäer
Meder
Armenier
Sogder
Baktrier
Perser
Maker
PERSISCHES REICH
CHINESISCHES REICH
Rom
Halitsch
Athen
Byzantion
Daskyleion
Sinope
Ephesos
Sardes
Milet
Ankyra
Rhodos
Pteria
Trapezunt
Phasis
Xanthos
Aspendos
Melitene
Tarsos
Issos
Karkemisch
Aleppo
Tušpa
Arados
Sidon
Byblos
Nisibis
Ninive
Alexandria
Tyros
Damaskus
Arbela
Naukratis
Gaza
Jerusalem
Memphis
Pelusion
Petra
Opis
Sippar
Babylon
Nippur
Uruk
Susa
Ekbatana (Hamadan)
Rhagai
Zadrakarta
Isfahan
Charga
Theben
Taima
Syene
Pasargadai
Persepolis
Kerman
Phrada
Urgentsch
Chiwa
Otrar
Taschkent
Buchara
Marakanda (Samarkand)
Kaschgar
Jarkand
Khotan
Margu/Margiane (Merw)
Areia (Herat)
Baxtri/Zariaspa (Balch)
Ortospana (Kabul)
Peukela
Taxila
Gumla
Arachosia
Mehrgarh
Harappa
Dabar Kot
Sandhanawala
Kalibangan
Alamgirpur
Rupar
Mehi
Bampur
Shahi Tump
Sutkagen Dor
Nindowari
Mohenjo-Daro
Amri
Chanhu-Daro
Sotka Koh
Bala Kot
Dholavira
Desalpur
Ahar
Lothal
Rangpur
Somnath
Bhagatrar
Lhasa
Bodhgaya
Pagan
Angkor
Almalik
Dunhuang
Zhangye
Ningxia
Xianping
Kojong
Shanggu
Youbeiping
Ji
Wuyuan
Zichuan
Dingxiang
Linzi
Jinyang
Handan
Qufu
Gaoping
Xie
Shangqiu
Puyang
Guangling
Anyi
Daliang
Xianyang
Luoyang
Nanjing
Qin
Chang'an
Shouchun
Guiji
Danyang
Nanjun
Pengli
Ying
Shu
Ba
Changcha
Guiyang
Lingling
Nanhai
Yizhou
Jiaozhi
Zhuhai
Jiuzhen
0
500
1000 km